Niklas Luhmann

Observaciones de la modernidad

Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna



Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bacherlard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrología*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Molres - *El Kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Feixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Keing - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. A. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprendre a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamaria - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer, *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*

Título original: *Beobachtungen der Moderne*
Publicado en alemán por Westdeutscher Verlag, Opladen

Traducción de Carlos Fortea Gil
Revisión técnica de Joan-Carles Mèlich

La edición de esta obra se ha llevado a cabo
con la ayuda de INTER NATIONES, Bonn

Cubierta de Víctor Viano

1ª edición, 1997

ISBN: 84-493-0422-9
Depósito legal: B-26.157/1997

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio

La proclamación de la «posmodernidad» tuvo al menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma. También ellas son posibles de otro modo. También ellas se han vuelto contingentes. Como en el arriesgado mundo de la red de Metro de Nueva York, los que quieren hablar de ello se reúnen ahora en los lugares destinados al efecto, bajo una clara iluminación y unas cámaras de televisión en marcha. Parece tratarse de la supervivencia intelectual. Pero, al parecer, sólo de eso. Y entretanto ocurre lo que ocurre, y la sociedad evoluciona, saliendo de lo alcanzado, hacia un futuro desconocido.

Quizás el concepto de posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarrelato. Pero posiblemente eso admitiría demasiadas cosas, en vista de las numerosas urgencias actuales. Podríamos conceder gustosos que no hay en la sociedad una representación vinculante de la sociedad. Pero ése no sería el final, sino el comienzo de una reflexión en forma de autoobservaciones y autodescripciones de un sistema que tienen que ser propuestas y reali-

zadas en el sistema mismo, dentro de un proceso que a su vez es observado y descrito.

Los textos aquí publicados parten de la convicción de que se puede decir algo al respecto; de que ya se dispone de materiales teóricos que sólo hay que encaminar hacia este tema de las observaciones de la modernidad. *Observaciones de la modernidad.* El título es conscientemente ambiguo, porque se trata de observaciones de la sociedad moderna por parte de la misma sociedad moderna. No hay ningún metarrelato, porque no hay ningún observador externo. Cuando utilizamos la comunicación, y cómo podría ser de otra manera, ya operamos siempre en la sociedad. Pero precisamente esto tiene como consecuencia estructuras y consecuencias propias que pueden ser puestas de manifiesto. Y esta intención resume las siguientes consideraciones.

Se trata de elaboraciones de ponencias que en principio se han conservado sin una base textual fijada por escrito. Sobre «La modernidad de la sociedad moderna» diserté en el Congreso de Sociólogos de Francfort en 1990. La versión recogida aquí sólo ha sido mínimamente revisada respecto a la publicada en las actas del congreso. «Racionalidad europea» fue el tema de una ponencia para unas jornadas sobre «Reason and Imagination» organizadas en agosto de 1991 en Melbourne por los editores de la revista *Thesis Eleven*, sin la intención de cambiar el mundo, sospecho. Al mismo tiempo, la Universidad de Monash me había invitado a una conferencia junto con Agnes Heller. Mi ponencia respondió al título del acto: «Contingencia y modernidad». El motivo de la ponencia «La descripción del futuro» fue la fundación, en febrero de 1991 en Leece, de un instituto de investigaciones que se dedicaría a los complejos problemas del sur de Italia. La ponencia final, sobre «Ecología de la ignorancia»,

esboza perspectivas de investigación para aún no identificados donantes de fondos.

He mantenido los solapamientos de las ponencias. Pueden contribuir a aclarar relaciones que no se prestan a una representación jerárquica o lineal.

NIKLAS LUHMANN
Bielefeld, noviembre de 1991

CAPÍTULO 1

LA MODERNIDAD DE LA SOCIEDAD MODERNA

I

Empiezo el análisis de la modernidad de la sociedad moderna distinguiendo entre estructura social y semántica. Mi preferencia por este comienzo —una preferencia que no se puede justificar ya en ese mismo comienzo— tiene que ver con una desconcertante propiedad de esta distinción: que se contiene a sí misma. Ella misma es una distinción semántica. Igual que la distinción entre operación y observación de la que deriva, es ella misma la distinción de un observador. Tengo que dejarlo en esta referencia, y en la sencilla razón de que esta forma lógica es el fundamento de la fertilidad de los análisis que desplieguen su paradoja.[1] Además, este punto de partida contiene ya en su núcleo toda la teoría de la modernidad. Porque el análisis no empieza con el reconocimiento de acreditadas leyes naturales, ni tampoco con prin-

1. Esta asunción corresponde al cálculo formal de George Spencer Brown, que empieza con una paradoja oculta, concretamente con la indicación de fijar una «distinction» que consta de «distinction» e «indication», pero ha de ser manejada como un único operador; y con la abierta paradoja de una «re-entry» de la distinción que termina en lo distinguido. Véase *Laws of Form* (1969), reimpresión, Nueva York, 1979.

cipios racionales o con hechos ya establecidos o indiscutibles. Empieza con una paradoja que habrá que resolver de uno u otro modo si se quiere reducir una carga informativa infinita a una finita. Con ello el análisis reclama para sí las características de su objeto: modernidad.

Si se empieza por la distinción entre estructura social y semántica, al sociólogo tendrá que llamarle la atención que el discurso sobre la modernidad se plantea ampliamente en el plano semántico.[2] Desde el momento en que el discurso acerca de la «sociedad capitalista» se ve necesitado de explicación y la discusión sobre la «diferenciación» se estanca por demasiado general, falta una adecuada descripción estructural de los caracteres de la modernidad. Porque el concepto de modernidad debe también su actual coyuntura a un desplazamiento del centro de gravedad de la economía a la cultura, necesitado él mismo de explicación. Así, en los intentos por caracterizar a la modernidad se mencionan características que proceden del repertorio de las autodescripciones sociales. Esto se aplica, por ejemplo, a la asociación del concepto de modernidad al mundo conceptual de la Ilustración racionalista. Ocurre también cuando se dice que la modernidad de la sociedad está determinada por la importancia que da al individuo que se autodetermina. En ambos sentidos se llevan hoy largas listas de decepciones. Jacques Derrida hablaba hace poco de un «gout de fin sinon de mort» de este «discours traditionel de la modernité».[3] Con la misma ligereza se cambia la

2. Véase, como ejemplo conocido, Jürgen Habermas, «Die Moderne, ein unvollendetes Projekt», en *Kleine politische Schriften*, I-IV, Francfort, 1981, págs. 444-464; o ahora Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, 1990.

3. Así en «L'autre cap», *Liber*, 5 (1990), págs. 11-13 (pág. 11), citado según la edición de *Le Monde*, 29 de septiembre de 1990.

descripción de moderno a posmoderno. Con ello se modifica la imagen del futuro. Mientras que la, digamos, modernidad clásica desplazaba al futuro el cumplimiento de sus expectativas y con ello se quitaba todos los problemas de autoobservación y autodescripción de la sociedad por medio del «aún no» (*noch nicht*) del futuro, un discurso de la posmodernidad es un discurso sin futuro. Y en consecuencia, aquí hay que resolver de otra manera el mismo problema de lo paradójico de la descripción del sistema en el sistema (de la descripción autocodescriptiva pues)... y esto ocurre, como vemos, en la forma del pluralismo, si no del *anything goes*.

Los análisis puramente histórico-conceptuales, por ilustrativos que puedan ser en un caso concreto, no llevan por sí solos sustancialmente más allá de este estado de cosas. Esto vale también cuando, con Quentin Skinner, se hace referencia a situaciones sociales y políticas que habría que superar con una intervención conceptual innovadora;[4] e incluso cuando, con Otto Brunner, Joachim Ritter o Reinhart Koselleck, se interpretan los cambios del uso del concepto o las nuevas creaciones conceptuales desde el punto de vista de las transformaciones histórico-sociales.[5] Para el gusto del sociólogo, éstas son descripciones de la sociedad demasiado puntillistas (en el caso de Skinner) o demasiado globales (en el caso de Brunner, Ritter y Koselleck).

En lo que se refiere a la historia conceptual de «moder-

4. Véase el debate en Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson (comps.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, 1989.

5. Véase para este programa el *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, desde 1972; además, Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Francfort, 1969.

nus», se puede distinguir muy claramente un uso retórico de la Antigüedad y la Edad Media. Aquí la distinción *antiqui/moderni* sólo sirve para el reparto de elogios y reproches, quedando el esparcirlos en manos del autor y sus objetivos retóricos. Es sabido que esto cambió con la imprenta y con una más clara percepción de los cambios sociales, a más tardar en el siglo XVII, y que desde entonces la distinción se aplicó a la sociedad o a importantes ámbitos suyos, sobre todo las ciencias y las artes. Pero, ¿dice este examen mucho más que la sociedad que después se llamará «moderna» intenta resolver los problemas de su autodescripción a través de un esquema temporal? Aún no puede entenderse suficientemente a sí misma, así que marca su novedad inutilizando lo viejo y encubre así al tiempo la confusión de no saber lo que ocurre en realidad.

Así pues, cuando la moderna sociedad se autotitula «moderna» se identifica con ayuda de una relación de diferencia respecto al pasado. Se identifica en la dimensión temporal. En principio esto no es nada especial. Todo sistema autopoiético —también, por ejemplo, el de la conciencia individual—, sólo puede construir una identidad propia, es decir, distinguir autorreferencia y referencia ajena, mediante continuos retornos a su propio pasado.[6] Sin embargo, este retorno no se produce hoy a través de la identificación, sino de la desidentificación, de la diferencia. Lo queramos o no, ya no somos lo que éramos, y ya no volveremos a ser lo que somos. Esto arruina todas las características de la modernidad, porque también para ella es válido decir que las características de modernidad de hoy no son las de ayer y tampoco las

6. Véase especialmente para la conciencia Werner Bergmann y Gisbert Hoffmann, «Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewusstseins», *Husserl Studies*, 6 (1989), págs. 155-175 (págs. 166 y sigs.).

de mañana, y precisamente en eso reside su modernidad.[7] Los problemas de la sociedad moderna no se definen como problemas de mantenimiento del origen, ni en la educación ni en ningún otro ámbito. Se trata más bien de una constante producción de otredad. Pero entonces se necesitan criterios de esa otredad aún no definida por la no identidad. Y se necesita una identidad de lo no idéntico de nivel superior. Así que seguimos apoyándonos en la Humanidad o en la Razón... pero ya no en la comprensión natural de la tradición, en la diferencia del hombre respecto al mono y la serpiente, sino en el sentido debilitado de una comprensibilidad de los valores que nos permita juzgar de otra manera.

Es fácil desprender del uso de tales concepciones lo poco adecuadas que son para formarse un juicio sobre la sociedad moderna o incluso para describirla de manera adecuada a su complejidad. Sin duda, el aparato semántico de la vieja Europa ya no se domina como un bien cultural evidente; pero se opone resistencia a un resuelto desprenderse de él. La distancia temporal respecto a la tradición es indiscutible —e inaceptable—. Habría que poder indicar en qué se distingue estructural y semánticamente la sociedad moderna de sus predecesoras; pero para eso haría falta una teoría de la sociedad que pudiera indicar en qué sentido esta diferencia histórica distingue sistemas que sin embargo, en deter-

7. A este respecto Franz-Xaver Kaufmann, «Religion und Modernität», en Johannes Berger (edición a cargo de), *Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt*, Gotinga, 1986, págs. 283-307, puede formular: «Las relaciones sociales son modernas en tanto que su modificabilidad y por tanto su carácter efímero están incluidos en su definición» (pág. 292). Pero esta formulación aún no va lo bastante lejos. Ha de volverse «autológica», es decir, referirse a las características de la modernidad misma. También aquí vale que lo de hoy será de ayer mañana.

minados sentidos, son sistemas iguales o quizá incluso idénticos... precisamente sistemas sociales.

Si se hace abstracción de los sociólogos escritores, la sociología ha participado poco en el debate sobre los criterios de la modernidad. Esto lo demuestra una comparación con la literatura y las artes plásticas. En ellas se entiende la modernidad como liberación de la individualidad y búsqueda de (o desesperación por) los fundamentos de una posible autenticidad. Este impulso de la modernidad es tan profundo que sin él sería inimaginable el juego entre teoría y producción artísticas en la forma que actualmente le es típica.[8]

Comparado con la intensidad en la que aquí se viven y representan esperanza y necesidad, vanguardismo y supervivencia, y comparado también con la forma en que la sociedad moderna trata de autodescribirse en este ámbito, la sociología ha hecho poca cosa. Los clichés —no se puede hablar de conceptos— que produce tienen todos los rasgos de una forzada unilateralidad. Piénsese tan sólo en «sociedad del riesgo» o «sociedad de la información». Falta —abstracción hecha de viejos temas como diferenciación y complejidad— una idea de los caracteres estructurales que distingan a la sociedad moderna —y a largo plazo y no sólo para el momento— frente a formaciones sociales anteriores.

Pero precisamente la sociología no puede renunciar, en vista de su rica tradición científica, a un análisis de la relación entre estructura social y semántica. La continuidad en el plano de los desarrollos socioestructurales (sistema financiero, política organizada en forma de Estado, investigación que

8. Véase, por ejemplo, Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Francfort, 1988. Véase sobre el surgimiento de este estilo específico de modernidad en el siglo XVIII también Siegfried J. Schmidt, *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18 Jahrhundert*, Francfort, 1989.

apunta a la modificación del saber, medios de comunicación de masas, Derecho exclusivamente positivo, educación de toda la población en clases escolares, etc., todos ellos fenómenos específicamente modernos) es imprevisible; sólo se refuerzan la explotación de las posibilidades que hay en ellos y la percepción de los problemas que llevan consigo. Sólo en la descripción de estos fenómenos y de las ambiciones y riesgos que subyacen a ellos puede haber discontinuidades. Por tanto, con una continuada evolución socioestructural, una discontinuidad, una por así decirlo «asustada discontinuidad de la semántica». Pero falta una teoría suficiente para tales cuestiones, una semántica de la relación entre estructura y semántica, una teoría de la autodescripción de una sociedad que se reproduce por medio de estructuras.[9] La propuesta quizá más interesante se encuentra en la última (en el momento de este congreso de sociólogos, 1990) publicación de Anthony Giddens.[10] Giddens ve la característica de la modernidad en una «time-space-distanciation»: las interrelaciones de espacio y tiempo disminuyen, se vuelven contingentes, se apoyan en convenciones; y a través de la «reflexive monitoring of action» —es decir, a través del entrecruzamiento recursivo de las disposiciones de actuación con otras actuaciones o posibilidades de actuación, sus condiciones y sus consecuencias— este cambio actúa de manera «globalizante» sobre todo el ámbito de la acción. Cada vez son menos las circunstancias locales las que determinan la vida. Las consecuencias afectan a estructuras y semánticas. Pero queda

9. Al respecto también Niklas Luhmann, «General Theory and American Sociology», en Herbert J. Gans (comp.), *Sociology in America*, Newbury Park, Cal., 1990, págs. 253-264.

10. Véase *The Consequences of Modernity*, Stanford, Cal., 1990 (trad. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993).

pendiente saber qué factores han desencadenado esa separación del espacio y el tiempo.[11] Falta una teoría de la sociedad, siquiera aproximativamente adecuada, que no debería ser moderna en el sentido de que mañana ya sea de ayer.

Este déficit puede tener ante todo razones metodológicas. Porque la sociología se entiende predominantemente como una ciencia empírica, pero entiende de forma muy estrecha el concepto de lo «empírico» como propia recolección y evaluación de datos, es decir, como interpretación de una realidad autocreada. Por eso no entra en su ángulo de visión la posibilidad de describir hechos indiscutibles con conceptos teóricos modificados, de describirlos de otra manera con otras diferencias. Precisamente este método, que en todo caso presupondría una elevada medida de conocimiento técnico-teórico, podría ser el más fecundo para nuestro tema.

Propongo aplicar a ejemplos este método de la variación teórica.

II

Entre las descripciones de la sociedad moderna frecuentadas por la sociología, la crítica del sistema económico capitalista interpretada con referencia a Karl Marx había adopta-

11. Ya que Giddens rechaza una explicación sobre «diferenciación funcional», vincula el concepto de sociedad al nivel del Estado nacional y probablemente tampoco diría que la «reflexive monitoring of action» tiene que tener esa consecuencia por una especie de ley histórica; en realidad, sólo queda una explicación a través de la evolución de técnicas de comunicación de amplio alcance. Pero entonces la transición a la modernidad comenzaría con la invención de la escritura, y su primer resultado sería la conciencia pluriétnica surgida en el siglo II a.C. en Egipto y Asia Menor.

do un lugar destacado. En vista de los numerosos anacronismos, esto puede sorprender y sonar a exorcismo, y sin duda nadie pensará en reanimar la musculosa metafísica del materialismo. También la alimentación humanista de los conceptos marxistas tiene que resultar problemática hoy, si no como directriz político-social, sí en su referencia empírica. Por ejemplo, «alienación» (*Entfremdung*). De lo que se trata aquí, si no se hace un enfoque antropológico, sino sociológico, es de la técnica financiera tanto de la economía productiva como de la política, es decir, de la posibilidad de compensar los costes de material, crediticios y laborales, y averiguar sobre esta base, tanto en la contabilidad industrial como en la nacional, qué empresas son económicamente rentables y cuáles no.

Es obvio que al hacerlo se prescinde de que los materiales y los seres humanos «trabajan» en un sentido muy distinto. Es obvio también que no cuenta lo que el trabajo representa para el propio trabajador. Es obvio, por último, que un cálculo económico no se puede hacer de otra manera cuando se recompensa el trabajo con dinero o con otras prestaciones de peso económico; si es que los trabajadores viven a costa de la economía.

¡Un «prescindir de», pues, funcionalmente necesario! En el mismo sentido habrá que entender la crítica de Husserl al estilo científico «galileano».[12] También aquí se trata de prescindir de las prestaciones concretas de conciencia que crean sentido para el sujeto individual. También aquí de la discrepancia de perspectivas entre la técnica y la individualidad humana.

12. En Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana*, tomo VI, La Haya, 1954 (trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991).

El paralelismo Marx/Husserl sólo se obtiene si se emplea como base un concepto de técnica más abstracto. Desde luego, no se trata de máquinas que trabajan mecánica o electrónicamente. Ni siquiera se trata de la pura consecución de los efectos perseguidos. Tales concepciones tecnológico-causales se estrellarían, como ocurrió en su día con el debate de la finalización desencadenado por Starnberg, contra la crítica de las finalidades y contra la exigencia de su sustitución por otras finalidades. No se trata de una crítica de la sociedad que sea política en este sentido. La técnica, en sentido amplio, es una *simplificación funcionante*, es una forma de reducción de la complejidad, que se puede construir y realizar aunque no se conozcan el mundo y la realidad en los que ocurre que se prueba en sí misma. La emancipación de los individuos —bien entendido que también de los no razonables— es un inevitable efecto secundario de esta tecnificación.

Sólo un concepto de técnica tomado en un sentido tan amplio puede resolver la exigencia de contribuir a la autodescripción de la sociedad moderna. Hace comprensible el desplazamiento de criterios y consideraciones. Designa el prescindir por igual de las repercusiones psicológico-individuales y ecológicas. Explica la parte técnica de la ciencia, de forma independiente de las aplicaciones de los procesos de conocimiento y producción científicos.[13] Hace comprensible que la sociedad moderna tienda a la autocrítica humanística y ecológica; pero también que en la reacción subsi-

13. Sobre la relación entre técnica y «restrictedness» en el sistema científico véase Arie Rip, «The Development of Restrictedness in the Sciences», en Norbert Elias y otros (comps.), *Scientific Establishments and Hierarchies, Sociology of the Sciences,* tomo VI, Dordrecht, 1982, págs. 219-238.

guiente sólo pueda emplear nuevamente la técnica, cuando por ejemplo aborda los déficit humanos y los problemas ecológicos como problemas de financiación.

Con ello se modifican también los imperativos sociales de la individualidad. La cuestión ya no es «¿qué hay que ser?», sino «¿cómo se tiene que ser?». Cuando el individuo es de tal modo marginado por la técnica, obtiene la distancia que permite observar la propia observación. Ya no sólo se sabe a sí mismo. Ya no sólo se autodenomina con nombre, cuerpo y ubicación social. Su seguridad en todo ello se tambalea. Y a cambio obtiene la posibilidad de una observación de segundo grado. Individuo, en sentido moderno, es quien puede observar su propia observación. Y quien no salga de sí mismo, o sea llevado a ello por su terapeuta, tiene la posibilidad de leer novelas y proyectarse sobre sí mismo, como *uno, nessuno e centomila.*[14]

No habría que desechar muy deprisa este diagnóstico por pesimista. En todo caso, también es posible entenderlo como referencia a la posibilidad de probar una y otra vez nuevas combinaciones, incluso nuevas distinciones, para las que las simplificaciones funcionantes constituyen un presupuesto imprescindible.

III

El énfasis en el tándem técnica e individualidad con el que viajamos hacia la niebla del futuro no tiene por qué ser la única descripción de la modernidad. En todo caso, pode-

14. Tal es el título de la novela de Pirandello que trata de la observación; citado según *Opere di Luigi Pirandello*, Milán, 1986, tomo 2.

mos evitar tal simplificación. Podemos, si sólo prestamos atención a un diseño teórico lo bastante coherente, hallar otras características... y también para esto se podría establecer como punto de partida a un Marx no entendido desde un punto de vista marxista.

Lo que sigue siendo notable en la crítica marxista a la economía política de su tiempo es el traslado a un contexto social de un conocimiento que antes se había justificado sobre la naturaleza. El orden económico del capitalismo no sigue, según Marx, la naturaleza de la actividad económica con una tendencia incorporada a la racionalidad individual y colectiva. Es más bien una construcción social. La referencia a la naturaleza se presenta como «cosificación», es decir, se analiza como momento de la construcción social. Se le discute a la teoría económica la pretensión de representar una objetividad extrasocial. Solamente refleja la lógica de un constructo social.

Aunque se abandone todo lo demás, habría que retener esto y llevarlo más allá de Marx. En las ciencias empíricas cognitivas de la segunda mitad de este siglo se defiende esta tesis de forma tan general que deja de ser un fenómeno específicamente económico o incluso un fenómeno «ideológico» condicionado por unos intereses. Toda cognición es construcción... y además *como cognición*. Se puede poner en duda que la teoría económica sirva a los «intereses» de los capitalistas, entendidos como clase social; y también la reciente versión de que la aparente objetividad de la teoría económica sirve para velar las verdaderas relaciones de poder proporcionadas por el Estado y el derecho. A este nivel se puede devolver el argumento con la pregunta de a qué intereses sirve si se dejan sus conceptos fundamentales y perspectivas de futuro en tal falta de claridad. Se puede prose-

guir o suspender tales controversias. Pero no se debería renunciar a la idea básica de que la economía capitalista no se basa en una objetividad extrasocial, sino en sí misma; y que todas las referencias a intereses, necesidades, presiones materiales o ventajas en términos de racionalidad son referencias *internas* a situaciones *externas*; es decir, que son y seguirán siendo dependientes de la lógica de la economía monetaria.

Es obvio que esto también vale para el reciente debate suscitado por Coase[15] sobre los costes de las transacciones y su minimización, para la problemática de la externalización de costes como condición del cálculo de rentabilidad, para el empleo de un concepto no precisado de costes de oportunidad en el contexto de unos cálculos de riesgo[16] y muchas otras cosas parecidas. Pero la misma idea se encuentra formulada también en relación a otros sistemas funcionales. Así, para el sistema científico se lee en Steve Fuller[17] «that reference fixing is a *social fact*, as in the case of a contract or a promise».

Aunque hasta hoy siga habiendo conformidad para justificar la economía capitalista no por medio de la naturaleza sino del éxito, se mantiene lo que el análisis marxista aporta en última instancia y lo distingue de las teorías económicas de corte normal: la idea de que la economía desarrolla su autodescripción desde sí misma, se representa a sí misma en su teoría y regula desde ella las referencias internas y externas. El desastre de las economías de planificación socialista sólo enseña que no hay excepciones a esto. La revolución prole-

15. Los artículos decisivos están recogidos en Ronald H. Coase, *The Firm, the Market and the Law*, Chicago, 1988.

16. Véase tan sólo Aaron Wildavsky, *Searching for Safety*, New Brunswick, 1988.

17. *Social Epistemology*, Bloomington, Ind., 1988, pág. 81.

taria que Marx veía venir, por así decirlo, como una acción paralela al espíritu de Hegel sobre bases materiales, ya fuera legalmente, dialécticamente, con o sin actividad concienciadora de las élites, ha demostrado, en una especie de costoso experimento a gran escala, que no hay camino de vuelta a unas condiciones más humanas. Lo que es económico sólo puede brotar de la economía. Si la política se quiere informar al respecto, tiene que dejar que la economía haga de administradora, porque de otro modo sólo verá como en un espejo si sus propios planes económicos se han cumplido o no, y en todo caso podrá buscar causas y culpables.

IV

Una de las objeciones de más peso que se han hecho a la teoría de la sociedad de Marx es que sobrevalora la economía... y por eso, como se demuestra hoy, la minusvalora. Las atenuaciones del tipo de Gramsci o Althusser no han cambiado nada en ello. Como toda la sociedad es entendida de forma dominante desde la economía, falta una comprensión suficiente de la dinámica propia de la economía con sus repercusiones sobre otros ámbitos funcionales y sobre las condiciones ecológicas de la evolución social. Pero sobre todo falta una comprensión suficiente de las manifestaciones paralelas en otros ámbitos funcionales y, por tanto, una base para comparar sistemas y destilar características más abstractas de la modernidad que —más o menos— se encuentran en todos los sistemas funcionales. Quisiera demostrarlo con ayuda de un profundo problema en el que confluyen condiciones estructurales y consecuencias semánticas.

Si se describe estructuralmente la sociedad moderna,

como corresponde a la tradición sociológica, como un sistema funcionalmente diferenciado, de ello se desprende que los sistemas funcionales diferenciados que se han hecho autónomos se distinguen de su entorno (intrasocial y extrasocial). Operativamente, tal diferencia se produce por la mera prosecución de sus operaciones propias. Pero estas operaciones sólo pueden ser controladas, calculadas y observadas dentro del sistema si el sistema —cada uno de forma distinta— dispone de *distinción entre autorreferencia y referencia ajena*. Esto sólo es posible en forma de una distinción propia del mismo, porque de otro modo las denominaciones «auto» (*selbst*) y «ajena» (*fremd*) perderían su sentido. La distinción impide que el sistema se confunda continuamente con el entorno. Impide también que el sistema confunda su propio mapa con el territorio o intente, como ha ponderado Borges, hacer su mapa con tal complejidad que corresponda punto por punto al territorio. Pero si esto queda impedido por la distinción: ¿cómo imaginar entonces la *unidad* de esta distinción de autorreferencia y referencia ajena? Se emplea operativamente como unidad sin ser observable como unidad. El sistema puede oscilar entre autorreferencia y referencia ajena y mantener así abierto el acceso a la otra parte de la distinción en cada momento. Pero la unidad de la distinción se presupone como unidad del espacio imaginario de sus posibilidades de combinación.[18] No es denominada como tal. Se emplea «a ciegas» como condición de la posibilidad de observar y denominar algo con su ayuda.[19]

18. Véase también, partiendo de la investigación de la esquizofrenia, Jacques Miermont, «Les conditions formelles de l'état autonome», *Revue internationale de systémique*, 3 (1989), págs. 295-314.

19. Tanto la filosofía trascendental como la teoría dialéctica del espíritu objetivo o de la materia, tanto Kant como Hegel y Marx, habían te-

No hay, dicho de otro modo, ningún problema de referencia que pudiera resolverse con independencia de la radical separación entre autorreferencia y referencia ajena. O nuevamente formulado de otro modo: no hay ningún posicionamiento común (correcto, correspondiente a los objetos) respecto a un mundo dado.

Aunque a nivel operativo sea inevitable diferenciar interior y exterior, aun así una teoría (para la que esto es asimismo inevitable) puede expresar que en ambos casos se trata de referencia, en ambos casos, pues, de observación. Si se quiere decir así, hay que operar en un plano de observación de segundo grado (y recalco: ¡operar!). Esto requiere preparativos lógicos específicos como los analizados hoy en la cibernética de segundo orden.[20] La *unidad* de la distinción entre autorreferencia y referencia ajena está, pues, en lo *específico* de las condiciones de la posibilidad de una observación de segundo grado.

---

nido precisamente en este punto esperanzas que hoy probablemente nadie que echara un vistazo a los contextos de la teoría podría compartir. La exagerada pero nunca superada conciencia de la arquitectura teórica que se encuentra tanto en Kant como en Hegel muestra, por lo demás, que en el período de cambio radical en torno a 1800 ya no se podía argumentar de forma ingenuamente ontológica, pero por otra parte tampoco se estaba dispuesto a abandonar la esperanza de un mundo de metafísica referente. Todavía las reconstrucciones «transclásicas» de la filosofía dialéctica de Gotthard Günther se atienen a una estricta correspondencia entre ontología y lógica y exigen —precisamente por eso— una lógica de varios valores para una adecuada comprensión del tiempo y la socialidad. Véase Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik,* 3 tomos, Hamburgo, 1976-1980.

20. Observaremos tan sólo que ya no se trata aquí de la jerarquía de tipos lógicos, que había introducido operativamente (y no observando) sus propias distinciones, sino de una heterarquía de la observación de segundo grado con un cambio de las distinciones en que se basa en cada ocasión.

De aquí se desprende también el beneficio combinatorio resultante de que las operaciones del sistema observado estén expuestas constantemente a dos fuentes de información diferentes, internas y externas.[21] Con ello se puede procesar internamente una mayor irritabilidad. Piénsese en los pagos y prestaciones materiales que vinculan las operaciones del sistema económico —un ejemplo sobre el que volveremos.

Dado todo esto, sigue siendo imposible tematizar la unidad de la forma de dos caras de una distinción junto con su uso. Sigue siendo un tercero excluido por éstas. Aun así, puede haber distinciones. El lugar de un acceso imposible a una unidad última —ya sea la sociedad, ya sea el mundo— lo ocupa en los sistemas funcionales de la sociedad moderna la distinción entre referencia y codificación: referencia en el sentido de distinción entre autorreferencia y referencia ajena, codificación en el sentido de distinción entre valor de código positivo y valor de código negativo. Ambas distinciones son independientes entre sí desde el punto de vista lógico. Mantienen, si se puede decir así, una relación «ortogonal». Es decir, ambas partes de la distinción de referencia son accesibles para ambos valores del código. Y es que los valores del código sirven como esquematismos universales y al mismo tiempo binarios específicos, que contribuyen a identificar un sistema funcional, pero al mismo tiempo, tanto autorreferencialmente como referencial ajenamente, son aplicables tanto al sistema como a su entorno. También en este caso la unidad del código no deja de ser una imaginación no operativa. La aplicación del código a sí mismo con-

21. Véase al respecto el capítulo «Múltiples versiones del mundo», en Gregory Bateson, *Natur und Geist: Eine notwendige Einheit* (trad. alemana del original inglés), Francfort, 1982, págs. 86 y sigs.

duce a la paradoja. El mundo, se parta del código del que se parta, sólo puede ser identificado paradójicamente, es decir, sólo como una carga informativa lógicamente infinita.[22] Y una vez más es válido que aun así es posible una distinción de distinciones, es decir, de codificación y referencia. La sociedad moderna tiene que conformarse con esta posibilidad y con el margen de combinación que abre. Ya no puede referirse a una idea concluyente, a una unidad referencial, a una metanarración (Lyotard) que le prescriba su forma y medida. Y precisamente en este sentido ha fracasado la semántica clásica de la modernidad.

¡Esto no son, en principio, más que osadas y no directamente razonables afirmaciones en una situación de abstracción inhabitual para la sociología! ¿Cómo es posible validarlas? ¿Cómo se puede fundamentar que nos ayuden a conseguir una descripción más adecuada de la modernidad del sistema social de nuestros días?

Ya he apuntado que responden a la lógica de un sistema de diferenciación funcional. En tanto que tales, se trata de una reformulación del concepto de autonomía de los sistemas parciales con funciones específicas, en el que se basan

22. Modernos análisis de la teoría de la información tratan precisamente esa infinitud como punto de partida de unas limitaciones de efecto «creativo», pero temporalmente inestables. Véase tan sólo Klaus Krippendorff, «Paradox and Information», en Brenda Dervin y Melvin J. Voigt (comps.), *Progress in Communication Sciences*, tomo 5, Norwood, N. J., 1984, págs. 45-71. Sobre el tema de la ganancia estructural a través de indistinguibilidades, véase también Robert Platt, «Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology», *The Sociological Review*, 37 (1989), págs. 636-667. Otra posibilidad es distinguir en todos los sistemas funcionales la codificación que fundamenta la identidad y la programación, sólo temporalmente vinculante, de la correcta asignación de los valores del código.

todas las diferencias que se emplean en estos sistemas. Pero con ello la carga de la prueba sólo se desplaza a la discutida cuestión de si se puede entender realmente la diferenciación funcional como institución de los sistemas parciales autónomos, operativamente cerrados, en vez de, a la manera antigua, como una ventaja limitadamente productiva de la división del trabajo. En vez de seguir invirtiendo en esta cuestión, propondría analizar la relevancia de esta distinción entre referencia y codificación para las actuales discusiones teóricas que discurren basándose en el esquema de las disciplinas académicas y de la distinción de sistemas funcionales a los que se ordenan. Con este proceder se obtienen resultados con rapidez.

Para empezar, en lo que concierne al conocimiento en general y al sistema científico en particular, el problema de la referencia ocupa hoy el centro del debate. Incluso de «semiótica» se habla entretanto en un sentido que ya no presupone unas relaciones fijas, temporal e intersubjetivamente permanentes, entre signo y referente.[23] Con ello, tendencialmente el punto de partida se desplaza de las teorías de la correspondencia a teorías constructivistas. El contexto definitorio, vigente para el positivismo lógico, de referencia (ajena), sentido y verdad ha sido sacudido por la eficaz crítica de Quine.[24] Con ello se puede considerar fracasado un

23. Véase, por ejemplo, Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign*, Bloomington, Ind., 1982. Una representación más conocida de esta erosión de toda referencia (o «representación») es Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 (trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 2ª ed., 1989).

24. Véase especialmente el influyente artículo «The Two Dogmas of Empiricism» (1951), reimpreso en Willard van O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 2ª edición, 1961, págs. 20-46. El paralelismo francés está en la lingüística de Saussure y en las radicalizaciones de Derrida, que excluyen resueltamente toda referencia ajena.

(por el momento) último intento de cubrir sentido y ser para todos. Pero como consecuencia, hasta ahora, sólo se ha conseguido la absurda controversia teórica entre teorías «realistas» y «constructivistas». La habitual y tibia respuesta a un problema mal planteado es que el constructivismo no se las arregla sin una ligera mezcla de realismo. Esta controversia es errónea ya desde el momento en que ningún constructivista —ni los representantes del *strong programm* de Edimburgo, ni Piaget o von Glasersfeld, ni la teoría del conocimiento evolutivo de procedencia biológica o no biológica, ni la *second order cybernetics* de Heinz von Foerster— discutiría nunca que las construcciones han de ser ejecutadas mediante operaciones reales adaptadas al entorno. En el sistema científico, estas operaciones son sobre todo publicaciones; y ya se ha examinado con exactitud la producción de tales publicaciones, se la ha denominado incluso como «making reference».[25]

Tan pronto como se distingue entre problemas de referencia y problemas de código, las circunstancias se reordenan. La distinción entre verdades analíticas y sintéticas ha de ser abandonada, como ya Quine[26] ha propuesto. Puede ser sustituida sin más por la distinción entre autorreferencia (= analítica) y referencia ajena (= sintética). Entonces la distinción entre referencia y codificación puede repercutirse, y se ve que los valores positivo/negativo del código verdadero/falso son aplicables tanto a hechos referenciales ajenos

25. Así Charles Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article in Science*, Madison, Wisc., 1988, págs. 187 y sigs. Este análisis, procedente de la retórica, que se refiere al referir y se contempla por tanto a sí mismo como texto (pág. 291), abre también el paso a la investigación sociológica paralela.

26. *From a Logical Point of View.*

como a los entendidos como autorreferenciales. Las verdades razonables solamente desde el punto de vista analítico no sólo son el resultado de una orientación instrumental, de un tipo de actuación a prueba, formación de modelos, etc., previa a la aplicación de la verdadera investigación, es decir, la empírica. Más bien son el ámbito en el que la autorreflexión del sistema puede reconocer su fundamentación paradójica y resolverla con ayuda de la asimetría entre sistema y entorno en el sentido de autorreferencia/referencia ajena. En el contexto de la autorreferencia se puede reflejar que también la distinción entre autorreferencia y referencia ajena es una distinción propia del sistema, que está ante nuestros ojos como consecuencia de la diferenciación y cierre operativo del sistema. Desde un punto de vista lógico, esto conduce a la problemática, conocida desde Gödel, de la imposibilidad de una autogarantía de la libertad de contradicciones. Desde un punto de vista teórico, conduce a la demostración de Ashby de que la autoorganización no es posible sin entorno.[27] En la matemática, suscita la reflexión de referir todas las formas matemáticas a una originaria unidad entre autorreferencia y distinción (es decir, a la condición de la posibilidad de observar).[28] Pero incluso sin tal gasto argumentativo está claro de antemano que la autorreferencia sólo es posible como forma si hay algo de lo que se puede distinguir, es decir, una referencia ajena.

27. Véase W. Ross Ashby, «Principles of the Self-Organizing System», en Heinz von Foerster y George W. Zopf (comps.), *Principles of Self-Organization*, Nueva York, 1962, págs. 255-278; reimpreso en Walter Buckley (comp.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook*, Chicago, 1968, págs. 108-118.

28. Véase Louis H. Kauffman, «Self-reference and Recursive Forms», *Journal of Social and Biological Structures*, 10 (1987), págs. 53-72.

Estas consideraciones acaban por desprender el código binario de la verdad de su anclaje en seguridades preconstructivistas, ya sean suposiciones sobre la naturaleza o la naturaleza de los hombres (ideas), ya sus consecuentes teorías lingüísticas, racionalistas o consensualistas.[29] La verdad no es otra cosa que el valor positivo, el valor de designación de un código cuyo valor negativo (valor reflejo) es no verdad. La especifidad del conocimiento científico consiste, pues, en someter todas las observaciones que pretenden transmitir saber a una segunda observación con ayuda precisamente de este código binario, e integrar lo mejor que se pueda los resultados en el sistema (lo que sólo significa someterlos a restricciones recíprocas). De este modo, todo lo que pueda ser cierto e incierto se transporta al nivel de la observación de observaciones y se reformula a este nivel. Se puede renunciar a otras garantías, igual que la economía ha aprendido a no asegurar ya el valor del dinero en cualesquiera referencias externas, sino sólo en los controles de la cantidad de dinero en circulación (monetarios por su parte, intervinientes en los precios del dinero) por parte del banco central.

Si volvemos ahora la vista a otros sistemas funcionales, surgirán problemas muy parecidos. En el sistema jurídico, se viene discutiendo desde finales del siglo pasado acerca de la contraposición entre jurisprudencia de conceptos y juris-

29. En especial sobre esta evolución Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy*, Cambridge, 1975. De este contexto forman parte también experimentos que debilitan la unilateralidad de unos criterios de verdad racionalistas o consensualistas mediante su combinación en el sentido de una aceptabilidad racional. Véase, por ejemplo, Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Francfort, 1982 (trad. cast. del original inglés: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988) o Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Francfort, 1981.

prudencia de intereses, como si la teoría del derecho tuviera que elegir entre una y otra versión. Entretanto esta imagen ha sido revisada varias veces. Se sabe que el contraste y la tesis de un cambio histórico no hace justicia a los juristas conceptuales criticados.[30] Se sabe que una conceptualidad específica del derecho es irrenunciable en la práctica jurídica para la obtención de abstracciones, posibilidades de comparación casuística, reglas y distinciones jurídicamente relevantes. Igual de claro está hoy que una jurisprudencia de intereses orientada hacia sí misma en modo alguno protege por igual todos los intereses, sino sólo los intereses dignos de protección. Una práctica orientada unilateralmente a los intereses no es más que la tautología de que sólo los intereses jurídicamente dignos de protección disfrutan de protección jurídica.[31] Y del mismo modo la fórmula habitual de la

30. Véase, por ejemplo, Ulrich Falk, *Ein Gelehrter wie Windscheid: Erkundungen auf den Feldern der sogenannten Begriffsjurisprudenz*, Francfort, 1989, o para las controversias de nuestro siglo la polémica de Eduard Richter, «Richterrecht oder Rechtsdogmatik: Alternativen der Rechtsgewinnung?», *Juristenzeitung*, 43 (1988), págs. 1-12, 67-75.

31. Uno de los principales representantes de la jurisprudencia de intereses, Roscoe Pound, se aproxima a menudo peligrosamente a esta tautología. En su obra principal *Jurisprudence*, 5 tomos, St. Paul, Minn., 1959, se dice, por ejemplo: «A legal system attains the ends of the legal order a) by recognizing certain interests, individual, public, and social; b) by defining the limits within which those interests shall be recognized and given effect through legal precepts and applied by the judicial (and today the administrative) process according to an authoritative technique; and c) by endeavoring to secure the interests so recognized within the defined limits» (tomo 3, pág. 16). Pero a todas luces los criterios jurídicamente decisivos para el reconocimiento o no reconocimiento no se pueden tomar de los intereses mismos. La sociedad produce intereses que no están previamente divididos conforme a esta distinción. Así que el sistema jurídico tiene que hacer más que un mero registro de intereses. Pero, ¿de dónde sale este «más»?

ponderación de intereses deja de ser un programa jurídicamente competente.

Ahora nos resulta fácil ver que tenemos ante nosotros la versión específica del sistema jurídico de la distinción entre autorreferencia y referencia ajena.[32] La orientación hacia los conceptos representa la autorreferencia, la orientación hacia la repercusión de los conceptos jurídicos, construcciones jurídicas y decisiones casuísticas sobre los intereses, representa la referencia ajena del sistema. Pero igual que no podemos quedarnos en la distinción entre comprensión analítica y sintética de la verdad, tampoco podemos quedarnos en tal separación como si se pudiera elegir entre uno y otro lado. Más bien siempre están en juego ambas partes, y consecuentemente el código justo/injusto es aplicable tanto en un contexto de referencia ajena como autorreferencial.

Ya hemos visto que hay intereses legales e ilegales. Más complicadas son las circunstancias en el contexto de la autorreferencia del sistema. Sería insólito hablar de conceptos legales e ilegales. La razón es que los conceptos legales tienen que hacer aportaciones que fundamenten las decisiones legales sobre lo justo y lo injusto. Ellos hacen operativa la aplicación, en última instancia paradójica, del código legal sobre sí mismo; porque el sistema considera justo (y no injusto) que se pueda decidir sobre lo justo y lo injusto. Precisamente debido a esa necesidad de hacer invisible la paradoja y formar derecho positivo, el estatuto legal de los conceptos jurídicos se mantiene sin aclarar.[33] Sin embargo,

32. A este respecto véanse más detalles en Niklas Luhmann, «Interesse und Interessenjurisprudenz im Spannungsfeld von Gesetzgebung und Rechtsprechung», *Zeitschrift für Neuere Rechstgeschichte*, 12 (1990), págs.1-13.

33. Aunque desde el siglo XIX hay tendencias para reconocer el esta-

son sin duda un instrumento imprescindible cuando se trata de organizar la coherencia de la decisión y por tanto la legalidad de la distinción entre justo e injusto. Su función podría ser garantizar la *consistencia* del manejo de la distinción entre justo e injusto en *distintos* casos.

Si se distinguiera de forma consecuente entre referencia y codificación, ello también tendría consecuencias trascendentales para el sistema y la teoría jurídicas. Como en la teoría científica, también aquí se resaltaría mejor la estructura compleja de un ordenamiento autorreferencial que desarrolla una paradoja básica, y a partir de ahí también se podría comprender mejor en función de qué datos internos y limitaciones autoproducidas el sistema está en condiciones de distinguir intereses legales e ilegales en el contacto externo.

Tomaremos un último ejemplo del sistema económico. Aquí, el concepto de transacción domina el debate reciente.[34] Es fácil ver en las transacciones las unidades últimas no descomponibles del sistema económico.[35] Pero el concepto

---

tuto de una fuente jurídica a la dogmática jurídica formulada conceptualmente. Véase, por ejemplo, Neil MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxforf, 1978, pág. 61; Michel van de Kerchove y François Ost, *Le système juridique entre ordre et désordre*, París, 1988, págs. 128 y sigs. Probablemente fuera mejor ponerse de acuerdo sobre que sólo el sistema jurídico mismo entra en consideración como fuente jurídica en la facticidad de su operar.

34. Esto predominantemente sólo en relación a las diferencias en los costes de transacción y sin suficiente aclaración de la conceptualidad implicada (dinero, necesidades, temporalidad, dependencia del código, etc.).

35. Así, por ejemplo, Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tubinga, 1989, pág. 131. A modo de aclaración se dice allí: «Vistas desde dentro, las transacciones son comunicaciones (pagos), vistas desde fuera transferencias de rendimiento». Con ello lo

de transacción es por su parte un concepto complejo, y fijándose más se ve que presupone la separación entre referencia y codificación.

Las referencias se distinguen, como siempre, en autorreferencia y referencia ajena. La autorreferencia viene reproducida por el pago en dinero. El proceso de pago transporta la capacidad e incapacidad de pago del sistema. Garantiza que al momento siguiente volverán a darse capacidad de pago y necesidad de dinero, aunque en otras manos cada vez. El pago aporta por tanto la autopoiesis del sistema, la posibilidad infinita de otras operaciones del mismo sistema.[36] Con el medio dinero y las formas admitidas en él (precios), el sistema remite a sí mismo. La otra parte de la transacción mueve prestaciones materiales o de servicios. Aquí se trata de una satisfacción de necesidades. Es decir, de referencia ajena. Porque las necesidades tienen que estar ancladas fuera del sistema económico, aunque la propia economía produzca continuamente necesidades propias, por ejemplo de inversiones en ampliación de la industria. La transacción siempre es en sus dos lados un proceso plenamente interno a la economía y no algo que podría ejecutarse medio dentro, medio fuera. Pero (como todas las operaciones de los sistemas cerrados autorreferenciales) no sería posible si no construyera entorno, si no remitiera al entorno. Igual que en los otros casos, se trata de una construcción que naturalmente podrá acreditarse o no dentro del sistema.

---

que nosotros tratamos como problema de referencia es representado como problema de un observador, que puede oscilar entre perspectiva interior y perspectiva exterior. Y este observador puede también ser el sistema económico mismo.

36. Al respecto más detalladamente Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Francfort, 1988.

Se muestra en las contabilidades internas, a nivel empresarial, pero también a nivel nacional e internacional, si las necesidades han sido apreciadas de forma correcta o incorrecta. Pero se queda en un control de las *propias* estimaciones a través de los *propios* resultados. El sistema nunca experimenta lo que las necesidades «son realmente».

Esta conexión de referencias internas y externas funciona sólo porque el sistema dispone de un código binario. Esto se discute con frecuencia hoy desde el punto de vista de «property rights». Dicho más sencillamente, se trata de que sólo se puede participar en una transacción si se tiene algo (dinero o mercancías) y no se tiene algo (mercancías o dinero). Este código de tener/no tener tiene una posición ortogonal respecto a la distinción entre referencias. Como es fácil apreciar, el sistema no podría funcionar si el tener pudiera asignarse a sí mismo y el no tener asignarse al entorno. Su prestación ordenadora se basa, igual que en los casos discutidos hasta ahora, en la diferencia entre dos distinciones. Sólo así se obtiene el margen de combinación hacia el que el sistema puede evolucionar construyendo o destruyendo ordenamientos complejos. Y, también como en los otros casos, ello no ofrece garantía alguna de racionalidad, progreso o aunque sólo fuera un balance global positivo en términos de bienestar social.

Estos análisis tienen trascendentales consecuencias para lo que en la sociedad moderna puede entenderse por *racionalidad*. Los conceptos de racionalidad tradicionales vivían de indicaciones de sentido *externas*, ya fuera que apostaran por una copia de las leyes naturales, ya por los objetivos o los fundamentos de valoración dados para la selección de objetivos. Con la secularización de la imagen religiosa del mundo y la pérdida de unos únicos puntos de partida co-

rrectos de la representación, tales indicaciones pierden su fundamentabilidad. Por eso los juicios sobre la racionalidad han de separarse de indicaciones externas y pasar a una *unidad de autorreferencia y referencia ajena producible siempre y sólo desde el punto de vista interno del sistema.* A más tardar aquí se ponen de manifiesto las relaciones con los análisis que actualmente se llevan a cabo bajo el infeliz seudónimo de la «posmodernidad». Un juicio erróneo que se escucha una y otra vez, y que se alimenta de ciertos juegos del debate, es que esto desemboca en la discrecionalidad. Sin embargo, los ejemplos tomados de los distintos sistemas funcionales deberían bastar para refutar una cosa así.[37] Y precisamente al análisis sociológico no debería costarle mucho demostrar que no puede haber discrecionalidad en la realidad.

Tiene que llamar la atención que el análisis precedente trate sistemas funcionales muy distintos, cuya autonomía, cierre operacional y diferencia específica se respeta y aun así se descubren coincidencias en las estructuras subyacentes. Con toda su diferencia, los sistemas funcionales siguen siendo comparables. Esto sólo se puede explicar porque se trata de subsistemas de un sistema social que obtiene su propia forma a través de su forma de diferenciación. Podemos deducir, pues, la existencia de una profunda especificidad de la sociedad moderna... aunque, y precisamente porque, esa especificidad sólo sea comprobable en los sistemas funcionales.

37. También Giddens, *The Consequences of Modernity*, esp. págs. 149 y sigs., enfrenta al concepto de posmodernidad un concepto de modernidad radicalizada y opta por este último.

V

Si se resumen los resultados de estos análisis, falta pie para contrastar modernidad y posmodernidad. A nivel estructural, no se puede hablar de tal cesura. Como mucho, se puede decir que aquellos logros evolutivos que distinguen a la sociedad moderna de todas sus predecesoras, a saber, unos medios de comunicación plenamente desarrollados y una diferenciación funcional, han pasado de unos modestos principios a magnitudes que anclan a la sociedad moderna en la irreversibilidad. Hoy en día, está remitida a sí misma casi sin escapatoria.

De ello se deriva una necesidad de recuperación a nivel semántico. Si se entiende por posmodernidad la falta de una descripción unitaria del mundo, una razón vinculante para todos o aunque sólo sea una posición correcta y común ante el mundo y la sociedad, éste es precisamente el resultado de las condiciones estructurales a las que se expone la sociedad moderna. No soporta ningún pensamiento concluyente, no soporta por tanto autoridad alguna. No conoce posiciones a partir de las cuales la sociedad pueda ser descrita en la sociedad de forma vinculante para otros. Por eso, no se trata de emancipación hacia la razón sino de emancipación de la razón, y esta emancipación no se puede perseguir, sino que ya ha ocurrido. Quien se considera racional y lo dice es observado y deconstruido. Pero también le ocurrirá algo parecido a una sociología que lo formule. Y la pregunta únicamente puede ser si en el curso de tal observación de la observación se producen circunstancias propias estables que ya no se modifiquen en las condiciones dadas.

Pero, ¿ocupa simplemente lo múltiple el lugar de lo uno? ¿Se disuelven irrevocablemente la unidad del mundo y la uni-

dad de la sociedad en una multitud de sistemas y discursos? ¿Son el relativismo, el historicismo y el pluralismo las respuestas últimas de las que siempre se hablaba cuando aún se hablaba de libertad? ¿Y esto precisamente en el momento histórico en que la unidad de la sociedad mundial se ha vuelto ineludible... tan ineludible que ni siquiera soporta ya dos ordenamientos económicos distintos, el capitalista y el socialista?

Quizá se pueda desarrollar esta paradoja y disolverla distinguiendo entre operación y observación.[38] La operación de la comunicación social *produce* la unidad del sistema social al echar mano de forma recursiva a otras comunicaciones sociales y producir así una *diferencia* entre sistema y entorno. Se expone mediante su ejecución de la *observación*, que tiene que distinguir esta comunicación de otras o el sistema reproducido por ella de su entorno, en ejecución de una operación que por su parte se expone a la observación, etc. La observación puede y tiene que seleccionar distincio-

38. El que con esto se resuelve una unidad subyacente, pero paradójica, es algo que sólo hay que explicar a modo de mención. Porque cuando se trata de sistemas sociales, y por tanto de comunicación, toda operación es al mismo tiempo *observación* (con vistas a la distinción de información, comunicación y comprensión) y, como ejecución observable de la observación, *operación*. Similares relaciones conceptuales se encuentran en el cálculo formal de George Spencer Brown, *Laws of Form,* reimpresión, Nueva York, 1979, aquí en la relación entre *distinction* e *indication*. Y aquí el cálculo muestra, al mismo tiempo, cómo esta paradoja al principio no observada se recupera con la suficiente complejidad del cálculo y puede ser incluida con la figura de la reentrada de la forma en la forma. Sobre la aplicación de esta idea en el contexto terapéutico, donde hay interés desde hace tiempo por una reconstrucción de las paradojas, véase Fritz B. Simon, *Unterschiede, die Unterschiede machen: Klinische Epistemologie: Grundlage einer systemischen Psychiatrie und Psychosomatik*, Berlín, 1988. Véase también Jacques Miermont, «Les conditions formelles de l'état autonome», *Revue internationale de systémique*, 3 (1989), págs. 295-314.

nes, y puede ser observada en relación a las distinciones que selecciona o a las que evita seleccionar.[39] Ésta es la fuente del relativismo. Toda observación se mantiene dependiente de la distinción, no pudiéndose observar la distinción en el uso. (No tiene una determinación de lugar, dice Gregory Bateson;[40] sólo sirve al observador como punto ciego, dice Heinz von Foerster;[41] no se encuentra ni en un lado ni en su contrario, es decir, en ningún sitio que pudiera ser empleado para operaciones recursivas.) Y dado que se dispone de gran número de distinciones y se pueden distinguir esas distinciones de forma muy variada, no hay una realidad dada independiente del observador.[42] Por eso tenemos que distinguir —¡tenemos que *distinguir*!— entre problemas de referencia y problemas de codificación (problemas de denominación y problemas de distinción).

Por eso, si se quiere establecer ante qué caso estamos, sólo queda la posibilidad de atenerse a la ejecución operativa de observaciones, es decir, observar a los observadores para ver qué distinciones utilizan y qué lado de sus distinciones marcan,[43] para hacer allí (y no en el otro lado) nuevas

39. Véase Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, París, 1987; pero también la manera, un tanto simple, en que los marxistas manifestaban aún hace poco tiempo su asombro ante el hecho de que las teorías «burguesas» no acepten que optan por el capitalismo.

40. Véase Gregory Bateson, *Geist und Natur: Eine notwendige Einheit* (trad. alem. del original inglés), Francfort, 1982, pág. 122.

41. Véase Heinz von Foerster, *Sicht und Einsicht: Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie*, Braunschweig, 1985.

42. Véase también Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Berna, 1988; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Francfort, 1990.

43. Formulado en unión a la distinción lingüística marcado/no marcado. Véase, por ejemplo, John Lyons, *Semantics*, tomo 1, Cambridge, 1977, págs. 305 y sigs.

operaciones. Esto que se construye como realidad sólo está garantizado en última instancia por la observabilidad de las observaciones. Ésta es una fuerte garantía, porque incluso las observaciones sólo son observaciones cuando se ejecutan como operaciones; y no lo son si no se ejecutan. La modernidad específica de esta observación de segundo grado sólo está en que ya no remite a un mundo común, no está predispuesta ontológicamente, sino que también, aunque no primariamente, persigue la cuestión de qué puede o no ver un observador con sus distinciones.[44] Nos encontramos en el territorio de la sospecha motivada, de la novela, de la crítica ideológica, de la psicoterapia. Y nos encontramos, por tanto, abstracción hecha de estos casos especiales ya sometidos a prueba, en el ámbito de aquel mecanismo en el que la sociedad moderna experimenta con formas que pueden acreditarse en estas condiciones.

¿Qué formas podrían ser ésas? Aunque la autodescripción de la sociedad se alimente aún de una red recursiva de observación de observaciones o descripción de descripciones, sería de esperar que de la ejecución de esas operaciones se derivaran valores propios, es decir, posiciones que al seguir observando la observación ya no cambiaran, sino que se mantuvieran estables.[45] Sin embargo, en la sociedad moder-

44. Éste es, como es fácil ver, un interés «autológico», que se incluye a sí mismo. Porque también la distinción poder ver/no poder ver es una distinción con la que se excluye lo que no se puede ver con ella. (Esto contra la esperanza demasiado apresurada de una liberación redentora mediante la comprensión del no poder ver, también en el contexto psicológico: con preguntas planteadas al efecto terapéutico).

45. Véase, con ejemplos de las matemáticas, Heinz von Foerster, *op. cit.*, esp. págs. 207 y sigs. Para su aplicación al sistema científico véase también Wolfgang Krohn y Günter Küppers, *Die Selbstorganisation der Wissenschaft*, Francfort, 1989, págs. 46 y sigs., 134 y sigs.

na estos valores propios ya no son objetos de observación directa. No pueden ser presentados como identidad de cosas que otro observador siempre podrá ver de otra manera. Tampoco se les encuentra en los últimos postulados normativos (racionalmente fundables); porque también el establecimiento de tales postulados permite siempre la pregunta crítica de otro observador: ¿Quién lo dice? ¿A qué intereses sirven? ¿Quién los necesita? En el siglo XIX se hizo saltar por los aires el viejo concepto de naturaleza con la distinción entre ser (*Sein*) y validez (*Geltung*), pero en nuestro caso esta distinción ya no sirve de ayuda, porque en los dos ámbitos nos hallamos confrontados con la experiencia de que en el plano de la observación de segundo grado todas las afirmaciones se vuelven contingentes; y que se puede confrontar cada observación, incluso de segundo grado, con la cuestión de qué distinción emplea y qué se le mantiene oculto en consecuencia. Esto permite sospechar que los valores propios de la sociedad moderna habrán de ser formulados en la forma modal de la contingencia.[46]

Lo que queda es un mínimo de orden «negentrópico», es decir, un orden con alternativas vinculadas. Sus valores propios se encuentran en «puestos» o «funciones» que siempre son cubiertos de otro modo, pero no de cualquier otro modo. La estabilidad viene garantizada por el hecho de que para todo lo que nos encontremos entran en consideración unas posibilidades de sustitución limitadas. Uno puede mudarse, pero sólo si ha encontrado otra vivienda. Si el coche individual ya no es posible o no está permitido, hay que sustituirlo por otras posibilidades de transporte. No es

46. Véase al respecto el capítulo 3: «La contingencia como valor propio de la sociedad moderna».

posible conformarse con una mecedora en su lugar. Consecuentemente, cuesta trabajo imaginarse a nuestra sociedad sin Estado, sin legislación, sin dinero, sin investigación, sin medios de comunicación de masas. Funciones de esta trascendencia fundamentan ordenamientos autosustitutivos. Y es difícil imaginar un ordenamiento social carente por entero de sistemas funcionales diferenciados, es decir, hallar una alternativa para la función de la diferenciación funcional.

Naturalmente, en principio también se pueden imaginar valores propios de este nivel como puntos de apoyo temporales. Pero su eliminación desembocaría en una «catástrofe», en el estricto sentido teórico del sistema, entendida como *transición abrupta a otras formas* de estabilidad. Forma parte de las peculiaridades de la sociedad moderna poder imaginar y comunicar también esto. Pero no se trataría de equivalentes funcionales, sino de una «sociedad alternativa» en un espacio imaginario, carente de fuerza de gravedad, en el que todas las distinciones desaparecieran y la unidad del sistema descansara sobre sí misma sin distinción con el entorno.

La sociedad moderna del tipo que nos es familiar debe su dinámica propia a la forma de sus valores propios. Todo lo que establece como identidad sirve para aportar posibilidades limitadas de intercambio y sustitución, espera de oportunidades. Esto incluye que en las descripciones del mundo y autodescripciones de la sociedad se puedan intercambiar fundamentos, siempre que se les pueda identificar; por ejemplo, sustituir el concepto de sustancia por el concepto de función[47] o la idea de un *a priori* decisivo por

47. Así Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910.

procesos históricos de autovinculación temporal de los sistemas. La consecuencia inevitable es que, como enseñó el Romanticismo, ya no se puede confiar en el decorado del mundo. Interviene de forma infernal en cualquier acontecimiento, por racional que sea.[48] El sistema de referencia de la poesía se concede preferencia frente a toda referencia ajena, pero sólo para hacerlo aparecer como ambiguo. Y ésta fue a su vez la solución a otro problema, a un problema de tiempo. Porque del futuro ahora sólo se puede saber que será distinto del pasado. De ahí que toda deducción sea no concluyente, que todas las formas vayan equipadas de un índice temporal y el presente se convierta en un valor límite que sustenta la unidad de la diferencia entre pasado y futuro y precisamente por eso funcione en el tiempo como el tercero excluido y ya no pueda ser localizado. Y todo esto se sabe, sin que la sociología lo sepa, desde hace doscientos años. «Estamos», se puede leer en Novalis, «fuera del tiempo de las formas generalmente válidas».[49]

48. Véase E.T.A. Hoffmann, *El pequeño Zaches, llamado bermellón.*
49. Fragmento nº 2167 según la numeración de la edición de Ewald Wasmuth, *Fragmente II*, Heidelberg, 1957.

Capítulo 2

RACIONALIDAD EUROPEA

I

Se valore como se valore la situación cultural de la actual sociedad mundial, lo que se resalta como específicamente moderno ha sido acuñado por las tradiciones europeas. A nivel estructural cabe dudar, en el caso de muchas regiones, de si se ha llevado a cabo la conversión de una diferenciación primariamente estratificadora del sistema social a una primariamente funcional, y hasta qué punto. Pero la evolución en esa dirección ha partido de Europa. A nivel semántico, se puede evaluar de distinta manera la resistencia de antiguas culturas, su futuro, su capacidad de revivir y abrirse camino contra la abusiva exigencia de ser «modernas» en el sentido europeo. Pero sólo Europa ha producido descripciones del mundo y de la sociedad que tengan en cuenta la experiencia de un cambio estructural radical de la sociedad desde la Baja Edad Media.

Naturalmente, la etiqueta geográfica «Europa» es una denominación confusa. Aparenta uniformidad donde a primera vista sólo hay variedad. Sin embargo, eso mantiene la mirada en la superficie de las manifestaciones. Por eso en adelante intentaremos mostrar, sobre el tema racionalidad,

la distinta unidad de una tradición europea. Se trata en primer término de la unidad de una evolución histórico-semántica que ha acompañado la transición hacia la sociedad moderna. Este proceso se comenta a sí mismo y oscila entre la autodisgregación (a empujones, bajo denominaciones como crítica, nihilismo, posmodernidad) y la renovación utópica. Pero también esta «división» puede ser entendida como unidad, concretamente como proceso de aprendizaje del incomprendido fenómeno de la sociedad moderna. Y para nosotros unidad es al mismo tiempo unidad distinta, en el sentido de que se distingue de las concepciones de racionalidad de proveniencia extraeuropea que puedan seguir existiendo hoy en día.

Si se aborda esta autoestimación, aún necesitada de aclaración, podría terminar en que la racionalidad europea se distinga de otras semánticas comparables a través de su trato con las distinciones. Esto puede desembocar en una elaboración de la propia historia, por ejemplo en el sentido de la lógica y la teoría de la historia de Hegel; pero también en una multitud de otras distinciones que dividan la racionalidad o la distingan de otras orientaciones del sentimiento o la imaginación igualmente justificadas. Esto lleva finalmente a la tesis de que sólo a partir de esta racionalidad consciente de la diferencia se puede observar y describir la diferencia entre las semánticas europeas y otras semánticas mundiales. En ese caso, la admiración por China del siglo de la Ilustración no sería ninguna casualidad. Y la ventaja en términos de reflexión de la racionalidad europea no tendría tampoco que significar que la reflexión desemboque en una superioridad autocertificada, en un eurocentrismo que se autovalora. También sería imaginable lo contrario, por ejemplo en forma de admiración por la ya inalcanzable ingenuidad y

autenticidad de las descripciones del mundo de otra proveniencia.[1]

Sin embargo, todo esto no son en principio más que vagas sospechas. Mucho depende de si se consigue, y cómo, describir con mayor precisión conceptual esta especificidad de una racionalidad orientada hacia la diferencia.

II

Esta historia de la racionalidad europea se puede describir como historia de la disolución de un continuo de racionalidad que había unido al observador del mundo con el mundo. Si el observador es visto como ser pensante (animal racional), de lo que se trata es de la convergencia de pensar y ser. Si es visto como ser actuante, se trata de la convergencia de actuación y naturaleza, es decir, de objetivos dados por la naturaleza. En cualquier caso, la totalidad de las cosas y de los puntos finales de los movimientos (*téle*) sustenta lo que ocurre en el mundo. La actividad de la inteligencia apunta, conforme a la doctrina aristotélico-tomista, *ad rem* —y termina allí—. Y la posibilidad de comprender lo que es y ocurre como un orden visible o, en la fe cristiana, atribuirlo

1. Un aspecto de esta necesidad de autenticidad (a restablecer) lo trata Dean MacCannell, «Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings», *American Journal of Sociology*, 79 (1973), págs. 589-603. Pero también los esfuerzos artísticos por lograr autenticidad, espontaneidad de la expresión, no reflexión del ser observado, «happenings», «performances», «instalaciones», etc., se podrán insertar aquí. Véanse, por ejemplo, las representaciones de Frederick Bunsen en Niklas Luhmann, Frederick D. Bunsen y Dirk Baecker, *Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur*, Bielefeld, 1990, págs. 46 y sigs.

a la conciencia y voluntad del Creador, permite declarar buena esa convergencia. *Ens et verum et bonum convertuntur*, como se dice en la doctrina de la trascendencia.

Conforme a una antigua doctrina, no sólo el ser, sino también la naturaleza, contienen elementos a cuya esencia corresponde poder reflejar el propio ser o la propia naturaleza. Esto no requería ningún punto de partida fuera del ser o de la naturaleza. A esto se refiere la atribución de racionalidad. Se puede ver con facilidad que con ello se describía un orden social que asignaba a partes de la sociedad —la vida urbana o la de la nobleza— posibilidades preferentes de racionalidad. Esto se puede proyectar, tanto a través de analogías como de una arquitectura jerárquica del mundo, en una imagen global en la que a la razón le correspondía la representación del todo en el todo.

La disolución de ese orden comienza quizá ya en el nominalismo de la Baja Edad Media, y en todo caso en el siglo XVII.[2] La creciente complejidad estructural de la sociedad condujo, con las presiones sobre su consistencia agudizadas

2. Recalco: disolución. La nueva formación de las ideas de racionalidad en el siglo XVII, sobre todo por Descartes, era ya reacción, concretamente reconsolidación sobre la base de la diferencia. Por eso yo tampoco puedo considerar decisiva la diferencia entre los siglos XVI y XVII que tanto enfatiza Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Nueva York, 1990. Naturalmente, no se puede negar que las guerras civiles y el escepticismo filosófico del siglo XVI han hecho visible la necesidad de reconsolidaciones y, desde mediados de siglo, las han iniciado, aunque al principio no con una nueva concepción de la racionalidad. Piénsese en el concilio tridentino, en la obra escolar de los jesuitas, en las reformas de la justicia francesa, en las nuevas versiones de la semántica de la aristocracia que parten de Italia, en la reelaboración de la conceptualidad jurídica en dirección a la elegancia y la simplificación o en la doctrina de la *ratio status* y la soberanía de los centros de decisión estatales.

por la imprenta, a disentimientos en la descripción, a guerras por la verdad[3] o incluso a un escepticismo humano que sencillamente quería dejar abierta la cuestión de la verdad. Pero al fin y al cabo no se podía dejar simplemente sin decidir la posición de una racionalidad vinculante para todos.[4] Rorty aún no había nacido. Los intentos de reconstrucción se amontonaban. Desde el siglo XVII se habla (en la conciencia crítica del problema) de «ontología».[5] Pensar y ser empiezan a separarse en forma de ontologías paralelas, de forma que el pensamiento puede confirmarse a sí mismo con el pensamiento verdadero y con el pensamiento falso: ¡Verdadero o falso, pero pienso! Los fines se piensan como electivos, de forma que hay que preguntar por motivos o intereses, y la naturaleza se reduce a parámetros externos. La fe en la razón del siglo XVIII se apoya ya en diferencias. La Ilustración se contempla a sí misma en un mundo por ilustrar. Irracionaliza todo lo que se le opone. Junto a la razón está la historia, junto a Newton, Münchhausen, junto a la racionalidad el disfrute, junto a la modernidad referida a trabajo, lengua y ciencia la fantasía del Romanticismo, que sigue representando la unidad del mundo

3. Véase esta formulación en Herschel Baker, *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeenth Century*, Cambridge, Mass., 1952, reimpresión: Gloucester, 1969.

4. Entre las propuestas más interesantes referidas a la estructura, que sin embargo pasó sin eco alguno e incluso apenas se puede encontrar en las bibliotecas, está la de Emeric Crucé, *Le nouveau Cynée ou Discours d'Estat*, París, 1623, citado según la nueva edición de Filadelfia, 1909: «Si la humanidad es más importante como explicación del misterio de la religión, habría que creer en Dios, pero no en los artículos de fe... y habría que ocupar a la nobleza en la economía en vez de con ambiciones de dominio y guerra».

5. Véase U. Wolf, en el término «ontología», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 6, Basilea, 1984, columnas 1.189-1.200.

como un decorado, como magia de la que se presupone que no se cree en ella. El título de racionalidad pasa a racionalidades de alto rendimiento que sólo cubren fenómenos parciales, sólo orientan sistemas funcionales de la sociedad, por ejemplo la racionalidad económica en la proporción entre medios y fines, o la racionalidad científica de la correcta aplicación de las leyes naturales, o la racionalidad jurídica de la decisión basada en leyes o experiencias conceptuales almacenadas en decisiones casuísticas. Finalmente, se constituyen distintos tipos de racionalidad —por ejemplo, racionalidad de fines y racionalidad de valores— sin plantear siquiera la cuestión de en base a qué comprensión de la racionalidad *ambas* partes de estas y similares distinciones merecen el nombre de racionalidad. Estamos con Max Weber y Jürgen Habermas. Pero también aquí se utiliza como base la tradicional distinción de sujeto y objeto o la distinción entre facticidad de la acción y exigencias normativas como esquema del planteamiento de problemas. Y en vez de dudar de ello, se prefiere aceptar una pluralidad de formas de racionalidad.

Desde el siglo XIX, nos hemos acostumbrado cada vez más a trabajar con distinciones sin plantear la cuestión de la unidad de la distinción misma. El narrador pone en escena la narración —sea de la novela, sea de la Historia Universal—, en la que ya no aparece y, como se puede ver en el caso de Hegel, no puede aparecer.[6] Y asimismo, el físico no

6. Véase Dietrich Schwanitz, «Rhetorik, Roman und die inneren Grenzen der Kommunikation: Zur systemtheoretischen Beschreibung einer Problemkonstellation der 'sensibility'», *Rhetorik*, 9 (1990), págs. 52-67. Como es sabido, tras parodiar esa reaparición en el texto del Tristram Shandy, Jean Paul no ha querido renunciar a esa posibilidad... en perjuicio de la fluidez narrativa de la novela; o también en «El palco invisible», con la consecuencia de la inconcluibilidad.

tiene lugar en el «univers automate»[7] de la física clásica; físicamente no aparece, ni como observador ni como actor. Innumerables distinciones explícitas como materia y espíritu, Estado y sociedad, sociedad y comunidad, individuo y colectivo, capital y trabajo, sirven como instrumentos de análisis que dejan una opción abierta (o que se produce abierta o encubiertamente) para una de las partes. Distinciones politizadas basándose en el programa de la Revolución Francesa o del movimiento socialista utilizan el mismo estilo de encubrimiento de la cuestión de la unidad. El holismo se convierte en opción intelectual.[8] También se puede convertir la racionalidad misma en componente de una distinción cuya otra parte tiene que ser algo irracional... por ejemplo el goce, la fantasía, la imaginación.[9] Pero, ¿no sirve quizá lo irracional tan sólo de protección a un insuficiente concepto de racionalidad?[10]

La unilateralidad de la imputación de racionalidad, así como la renuncia a la cuestión de qué sea la unidad de las

7. Así Ilya Prigogine, «La lecture du complexe», *Le genre humain*, 7/8 (1983), págs. 221-233 (pág. 223). Más extensamente sobre la crítica de esta concepción clásica del mundo sin físicos, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, París, 1979.

8. Una opción que, sin embargo, se recomienda la mayoría de las veces como la mejor. Véase, para un ejemplo, Friedrich Schlegel, «Signatur des Zeitalters» (1823), citado en *Dichtungen und Aufsätze* (edición a cargo de Wolfdietrich Rasch), Munich, 1984, págs. 593-728.

9. Éstos son temas por los que se interesa Michel Maffesoli. Véase, por ejemplo, *L'ombre de Dyonisos: Contribution à une sociologie de l'orgie*, París, 1982; *La connaissance ordinaire: Précis de sociologie compréhensive*, París, 1985.

10. «Irrationality tends to be invoked to protect the too narrow definition of rationality», opina también Mary Douglas, *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, Nueva York, 1985, pág. 3 (trad. cast.: *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Barcelona, Paidós, 1996).

distinciones utilizadas en cada caso, refleja la incapacidad de la sociedad moderna para proyectar su propia unidad. Ello puede deberse a la forma de diferenciación, orientada por funciones, que ya no permite un punto de partida para la descripción de la sociedad en la sociedad. Al final de nuestro siglo, estas soluciones provisionales intercambiadas una y otra vez ya no satisfacen. Se habla muy en general de una «erosion of the validity of former cultural oppositions» y se exige consiguientemente una transición de las «preguntas del qué» a las «preguntas del cómo».[11] Y entonces no sólo interesa lo que se distingue, sino sobre todo cómo se distingue y quién distingue. En todo caso, en la medida en que la reflexividad social, la compenetración con otros, la consideración con sus formas de reaccionar, se integra en la decisión sobre las acciones a realizar, esto socava la idea de una razón que pudiera garantizar la unidad y certidumbre de la visión del mundo.[12]

¿Dónde ha quedado pues el observador? ¿El narrador? ¿El poeta en un mundo ya repartido? ¿El que describe? ¿El que emplea la distinción para diferenciar y designar algo? Aquel al que se podría preguntar: ¿por qué así, por qué no de otra manera?

Una posibilidad es designarlo como sujeto extramundano. Pero esto sólo conduce a la pregunta de quién puede ob-

11. Véase, en el contexto de una semiótica interdisciplinar, Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington, Ind., 1982, pág. 18.

12. «The reflexivity of modernity actually subverts reason, at any rate where reason is understood as the gaining of certain knowledge», se dice también en Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Cal., 1990, pág. 39 (trad. cast.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993).

servarlo y cómo se puede observar si no aparece en el mundo. Otra posibilidad es ignorarlo, porque se entiende por sí mismo que todos los observadores tienen que observar en el mismo sentido, por lo menos si su pensamiento ha de ser cierto y su actuación razonable. Esto lleva a la famosa congruencia, hoy en día ya apenas aceptada, de referencia, sentido y verdad, tal como fue defendida por última vez por el empirismo lógico. Presupone que el mundo es el mismo para todos los observadores y que es definible (y no, por ejemplo: que en tanto que definible es un mundo distinto para diferentes observadores y, en tanto que el mismo mundo, es indefinible). Todavía para Husserl hay una relación entre la trascendentalidad de la conciencia como sujeto y la definibilidad del mundo,[13] ya sea porque el sujeto garantice esa definibilidad como aspecto de los logros de su conciencia, ya porque el fenómeno de la definibilidad universalmente dada permita deducir la trascendentalidad de la conciencia.

El intento quizá más importante de construcción postontológica del observador se puede describir como filosofía de la inmediatez. Va desde el *take off* de la lógica hegeliana, pasando por la tesis de una autorrelación directa (no refleja), hasta la filosofía de la vida,[14] la filosofía existencial, la

13. «La indeterminación significa necesariamente *determinabilidad de un estilo firmemente prescrito*», se dice en Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tomo 1, *Husserliana*, tomo III, La Haya, 1950, pág. 100 (la cursiva es de Husserl).

14. Si se quiere representar la inmediatez de la relación del ser, la filosofía de la vida ya no puede partir de la distinción vida/muerte, sino que se pone a buscar otros contraconceptos, como mecánica, sistema, eventualmente incluso racionalidad.

analítica del *Dasein* de Heidegger, incluso la filosofía del signo, que busca en la inmediata comprensión de los signos la redención, sólo a veces posible, de la infinita remisión a otros signos.[15] Sólo la crítica radical de Derrida a la premisa de la presencia trata de iniciar la superación de esta tradición. Pero, de forma un poco menos exigente, se puede preguntar también si la inmediatez misma no viene dada ya por la distinción inmediato/mediato y no puede salir de otro modo al paso de la observación (vivencia, comprensión).

Otra posibilidad, el más dudoso de todos los compromisos, es ponerse de acuerdo en torno al «pluralismo». Con ello comienza —y se evita la deconstrucción de la distinción de sujeto y objeto—. A cada objeto se le concede su propia perspectiva, su propia cosmovisión, su propia interpretación —como al lector de Wolfgang Iser—, pero sólo en el marco que permite el mundo no obstante «objetivo», el texto, etc.[16] De forma parecida la reciente epistemología permite, cediendo a criterios inevitables, el «constructivismo»... pero no sin cierta consideración para con la realidad.[17] En la teoría jurídica, Ronald Dworkin afirma que los problemas jurídicos, incluso en los «hard cases», sólo pueden tener una solución correcta, y fundamenta sobre esta tesis el retorno a principios morales en el derecho.[18] Pero como después se ve, esto no

15. Por ejemplo, Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlín, 1989.

16. Véase al respecto Stanley Fish, «Why no One's Afraid of Wolfgang Iser», en íd., *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford, 1989, págs. 68-86.

17. Véase, como un caso entre muchos, Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, 1980.

18. Véase Ronald M. Dworkin, «No Right Answer?», en P.M.S. Hacker y J. Raz (comps.), *Law, Morality and Society: Essays in Honor of H.L.A. Hart*, Oxford, 1977, págs. 58-84.

significa que esa corrección pueda ser demostrada.[19] Al parecer, lo único que ocurre es que un jurista que se tome el derecho en serio tendría que estar bendecido con una suficiente incomprensión para las opiniones de otros. En su fase final, el racionalismo occidental apenas si puede poner de manifiesto sus propias debilidades con más claridad.

Finalmente, si todo esto se ha vuelto dudoso, se puede ir a parar a la idea de que el observador no es observable. El observador tiene que denominar lo que observa, es decir, distinguirlo de todo lo demás, que resta como «unmarked space». Él mismo desaparece al hacerlo en el «unmarked space», o dicho de otro modo: sólo puede observar desde el «unmarked space», en tanto que distingue lo que observa de todo lo demás, incluso de sí mismo. Y no otra cosa se aplicaría si se designara a sí mismo como objeto de su observación.

Esto es cierto al menos cuando la observación dispone tan sólo de una lógica binaria. Porque entonces los dos valores lógicos de los que el observador dispone se consumen en el momento en que designe con ellos una u otra cara de la distinción. En ese caso, faltan posibilidades lógicas para la denominación de la distinción misma y para la denominación de aquello que utiliza.[20] Entonces hay que tratar las distinciones, igual que el observador, como simples objetos que por su parte se distinguen con ayuda de distinciones no explicables. Pero si se quería observar y describir cómo se utiliza una distinción como distinción o cómo un obser-

19. Ronald Dworkin, *The Law's Empire*, Cambridge, Mass., 1986, págs. VIII y sig.

20. Éste es el tema de Elena Esposito, *L'operazione di osservazione: Teoria della distinzione e teoria dei sistemi sociali*, tesis doctoral, Bielefeld, 1990.

vador como observador designa una y no la otra cara de una distinción (aunque también podría hacerlo de otra manera), se necesitaba un instrumentario lógico rico en estructuras. Y éste sigue sin estar disponible, o al menos lo está en un sentido extremadamente formal.

Sea como fuere, al final de nuestro siglo se puede, en todo caso, formular el problema con más precisión que hasta ahora.[21] Desde el punto de vista histórico se ve una clara correspondencia entre la asunción tradicional de un mundo ontológicamente —es decir, con ayuda de la distinción entre ser y no ser— descriptible y un instrumentario lógico con sólo dos valores. Esto presupone una sociedad en la que las diferencias entre distintas descripciones del mundo y de la sociedad no llegan a ser demasiado grandes y pueden ser decididas de forma vinculante desde puntos de vista indiscutibles: desde la punta o desde el centro del sistema. En ese caso el resto es corrupción, error, deslumbramiento. Desde un punto de vista objetivo, se ve que entretanto se han desarrollado posibilidades para las que no hay una lógica, ni siquiera una epistemología reconocida. Se trata de posibilidades de observación de observadores, posibilidades de la cibernética de segundo grado.

Si se abandona la idea de una mirada paralela sobre un mundo común, habrá que empezar por preguntarse si alguien puede actuar de forma racional cuando es observado.[22] Tendría que haber para el observador del observador limita-

21. Véase concretamente George Spencer Brown, *Laws of Form*, reimpresión, Nueva York, 1979; Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981; Gotthard Günther, *Beitrage zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 tomos, Hamburgo, 1976-1980.

22. Véase sobre este discutido problema tan sólo Nigel Howard, *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior*, Cambridge, Mass., 1971.

ciones a su forma de reacción que el observador de primer grado con ambición racional pudiera integrar en su cálculo. En vista de este problema la racionalidad pasa a depender de datos institucionales o a garantizar mediante negociación, pero cuya racionalidad propia (metarracionalidad) apenas puede estar en la racionalidad que los hace posibles.

A esto se añaden problemas mucho más radicales que no sólo tienen que ver con la divergencia de intereses y objetivos, sino con la estructura de la observación misma. Un observador puede observar a otro observador (que puede ser él mismo) con vistas a aquello que puede ver y con vistas a aquello que no puede ver. Referido a los instrumentos de observación, es decir, a las distinciones que un observador emplea para designar lo que observa, se llega a un relativismo teórico de la diferencia. Se ve lo que se puede designar con determinadas distinciones que especifican ambas partes (por ejemplo, bueno/malo; más/menos; antes/después; manifiesto/latente). No se ve lo que en el contexto de la distinción no funciona ni como una parte ni como la otra, sino como el tercero excluido. El observador mismo es siempre el tercero excluido. Es, en el sentido de Michel Serres,[23] el parásito de sus observaciones. Pero precisamente eso es lo que otro observador (un crítico de la ideología, un psicoanalista, en pocas palabras, un terapeuta) puede a su vez ver y designar... aunque siempre tan sólo como otro observador que sólo ve lo que ve y no ve lo que no ve.[24] De esta forma se puede tematizar tam-

23. *Le Parasite,* París, 1980.

24. Véase también Niklas Luhmann, *Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?,* en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster,* Munich, 1991, págs. 61-74.

bién el daño para la racionalidad, la desgracia, que surge precisamente del cálculo racional y las mejores intenciones; el «rational fool»[25] o, para formularlo en palabras de Paul Valéry, la «méchanceté de celui qui a raison».[26]

Hasta ahora no se ha conseguido que este interés en la observación de lo que un observador *no* puede observar obtenga un reconocimiento dentro de la teoría del conocimiento. La llamada «disputa en torno a la sociología del conocimiento» se ha producido bajo el supuesto bajo el que en su momento ya se había discutido en el «theateto»: que sólo podía haber una verdad, de forma que las afirmaciones que designan como falsas las afirmaciones ciertas no ponen dos verdades en vigor, sino que en todo caso pueden contribuir a esclarecer errores. Tampoco el psicoanálisis ha sido reconocido nunca como teoría del conocimiento, sino en el mejor de los casos como ciencia de una praxis terapéutica. Consiguientemente, «relativismo», «historicismo», etc., están considerados como lamentables, y la «posmoderna» (en realidad: moderna) variedad de los discursos, el deconstructivismo y el «anything goes» sólo pueden, como «alegre ciencia», despertar expectación, y así se estilizan a sí mismos. Aun así, estas formas de representación se han extendido tanto que es posible preguntarse si el problema no está más bien en el lado de una teoría del conocimiento y su instrumentación lógica, si es que tales manifestaciones han de seguir siendo conducidas como si se saliesen de la norma.

25. Así Amartya K. Sen, «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976-1977), págs. 317-344.

26. De «Mélange», citado en *Oeuvres*, tomo 1, París, Pléiade, 1957, pág. 329.

III

Quizás haya bloqueos epistémicos, procedentes de la tradición, que impidan seguir adelante.[27] Entre ellos podrían estar las suposiciones:

a) de que el *conocimiento* es racional en sí mismo;

b) de que el *aprendizaje* mejora y no empeora el estado del sistema que aprende y su adaptación al entorno;

c) de que más *comunicación* y comunicación socialmente reflejada (por ejemplo en el contexto amplio de la dinámica de grupos) contribuye a la comprensión, en vez de tener el efecto contrario;

d) de que la *racionalidad* puede ser recogida en forma de *programa*, por ejemplo como maximización de utilidad o como comprensión razonable.

Ya la conocida problemática de la agregación social de preferencias individuales hace que tales tesis parezcan cuestionables. Lo mismo ocurre si se piensa en las estrechas condiciones de la «cuasidescomponibilidad» (*near-decomposability*) o, en terminología más reciente, la «reconstructability» de sistemas.[28] Puede ser que un entendimiento de la racionalidad aún no desarrollado nos ate a tales premisas. Pero, ¿qué habría que hacer si la discrepancia con las modernas estructuras sociales conduce a que estas premisas nos produzcan más y más decepciones?

27. El concepto de «obstacles épistémologiques» procede de Gaston Bachelard, *La formation scientifique: Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective*, París, 1938, reimpresión 1947, págs. 13 y sigs.

28. Véase al respecto el cuaderno 1, tomo 4 (1990), de la *Revue internationale de systémique*.

Si conocer, aprender, comunicar, es en cada caso operar con distinciones, en nuestra terminología un observador, se podría llegar a preguntar por la racionalidad específicamente en el trato con distinciones. Por eso no partimos de una forma específica de programa (véase el punto d) de la página anterior) para la que no se podrían alegar otras razones que la evidencia,[29] sino del desplazamiento de la observación a un nivel de segundo grado.

Empecemos el análisis con un nuevo retorno al continuo europeo de racionalidad. Lo habíamos caracterizado en relación a dos distinciones: como coincidencia entre el pensar y el ser y como coincidencia entre la acción y la naturaleza. Mientras el mundo se presuponga como orden, como cosmos, como creación, como armonía, la mirada se dirige a la coincidencia y su eventual fracaso, que entonces ha de ser tratado como error o como fallo. Pensamiento y acción son objeto de una lógica de dos valores que observa su objeto con ayuda de la distinción entre un valor positivo y uno negativo. Si en cambio se dirige la vista a la distinción, creada para la convergencia, entre pensar y ser, o entre actuación y naturaleza (y «creada para la convergencia» quiere decir que *no* se puede tratar de la distinción entre un valor positivo y uno negativo), hay algo curioso que llama la atención. Para alcanzar la convergencia con el *ser*, el pensar tiene que *ser* él mismo. No puede esfumarse en la pura referencia de un sujeto extramundano, sino que tiene que dejarse condicionar. Y la actuación, para alcanzar la convergencia con la *naturaleza*, tiene que ser ella misma *natu-*

29. También se puede ver una objeción a esta comprensión de la racionalidad en que haya formado dos versiones distintas: maximización del beneficio y entendimiento razonable, entre las que no hay puentes.

raleza, es decir, realizar su propia naturaleza y no sólo la voluntad, quiera lo que quiera. La parte de estas grandes distinciones referible a las personas, el pensamiento o la actuación, estaba distinguida por la otra parte: ella misma era aquello de lo que tenía que distinguirse. A pesar de todo el énfasis en la unidad del mundo como naturaleza o como creación, y a pesar de todas las teorías que trataban de llevarla a cabo, concretamente las teorías de la reproducción del ser en el pensar o de la imitación de la naturaleza en la creación artística, se produjo una «ruptura de la simetría» en el viejo concepto europeo del mundo. Para el observador estaba prevista una posición destacada. El continuo de racionalidad estaba pensado de forma asimétrica. Pero la posición privilegiada que se contiene a sí misma y a su contrario era la del hombre en la construcción del mundo. En este sentido, la antigua tradición europea se entiende con razón como «humanista».

También desde el punto de vista teórico del sistema se puede comprender. Las pérdidas de simetría, como se sabe, se consideran en la actual teoría de sistemas como condiciones de la estructura evolutiva de las estructuras complejas del sistema.[30] Contemplado desde el punto de vista de la teoría de la distinción, esto significa que la distinción tiene que volver a aparecer en lo distinguido... y en una parte, pero no en la otra. La distinción se reproduce dentro de sí misma. Ejecuta, dentro de la conceptualidad del cálculo for-

30. Véase, en relación a la irreversibilidad como ruptura de la simetría entre pasado y futuro, Ilya Prigogine, *Vom Sein zum Werden: Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften* (trad. alemana), Munich, 1979; íd., «Order out of Chaos», en Paisley Livingston (comp.), *Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium* (14-16 de septiembre de 1981), Saratoga, Cal., 1984, págs. 41-60.

mal de George Spencer Brown, una «re-entry» de la forma en la forma.[31]

También la reciente semiótica se encuentra exactamente en esta situación. Ella misma se basa en la distinción entre signo y designado. Pero también sabe desde Saussure que esta distinción no tiene referencia externa, sino que tan sólo describe el funcionamiento del idioma, el procesamiento de distinciones. Pero, ¿hay que aceptar una arbitrariedad del trato retórico con signos carentes de referencia? ¿O está la solución en que precisamente la distinción entre signo y designado pueda manejarse no de forma arbitraria, sino sólo con las necesarias redundancias y en la medida de las tradiciones?[32] Pero entonces se podría *designar* la unidad de esta distinción como no arbitrariamente aplicable desde el punto de vista temporal y material. Esto conduce a la forma de definición del signo, entre tanto usual entre nosotros, como diferencia entre signo y designado. Según esto, también el signo sería una distinción que reaparece en

31. Véase *Laws of Form* (1979), págs. 56 y sig., 69 y sigs. En Spencer Brown, en todo caso, no se aprecia plenamente el alcance de este concepto. Otros empleos se hacen posibles si se tiene en cuenta que la autorreferencia está condicionada por la diferencia y, viceversa, la capacidad de distinguir por la autorreferencia. Entonces se puede mostrar que la copia de la forma en la forma subyace también al fenómeno de la simetría y al fenómeno de la repetición, y por tanto a toda infinitud dirigida, cuando el proceso circular se repite con la suficiente frecuencia, de modo que los recorridos pierden su diferenciabilidad. Véase Louis H. Kauffman, «Self-reference and Recursive Forms», *Journal of Social and Biological Structures*, 10 (1987), págs. 53-72.

32. Véanse las objeciones contra Saussure en Roman Jakobson, *Zeichen und System der Sprache* (1962), citado según su edición en Roman Jakobson, *Semiotik: Ausgewählte Texte*, 1919-1982, Francfort, 1988, págs. 427-436.

sí misma.[33] De ello se desprende, entretanto, el potencial autocrítico y autodeconstructivo de tal «second semiotic», que se ve forzado a aplicar a sí mismo su distinción básica, o de otro modo no puede designar su propia forma.[34]

Son hallazgos sorprendentes y enigmáticos, que disuelven todas las categorías con las que la tradición había trabajado sobre un fundamento supuestamente ontológico, porque las leen como distinciones.[35] El pensamiento que tiene que distinguirse del ser para poder observarlo y designarlo es él mismo la distinción entre pensar y ser. Él «es» «pensamiento». Y la acción que confronta a la naturaleza con un desarrollo que no se produciría sin la intervención de una acción, es decir, que persigue la divergencia, produce ella misma la distinción entre actuación y naturaleza. Podría ser que en esta figura de la «re-entry» de la forma en la forma se ocultara el problema nuclear de la racionalidad europea, y al mismo tiempo la razón por la que la distinción con su parte de «re-entry» tenía que ser reflexiva y por tanto inestable, y fi-

33. Esto se puede evitar desde la técnica de la formulación —pero con ello no se resuelve el problema, sino que tan sólo se hace invisible— definiendo el signo como distinción entre significante y significado (*signe*, *signifiant*, *signifié*).

34. Véase Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington, Ind., 1982. De forma similar ya Julia Kristeva, *Semeiotikè: Recherches pour une Sémanalyse*, París, 1969, por ejemplo, págs. 19, 21 y sigs., 278, con el objetivo de superar la estructura del signo mediante «sémanalyse» en dirección a su praxis operativa (trabajo), sin eliminarla por ello.

35. No se puede ignorar que hay intentos de restitución con el argumento: precisamente esto hace visible que sin metafísica no se puede salir adelante. Véase, sólo para el caso de «signo», Josef Simon, *Philosophie des Zeichens* (1989); o, con un retorno a la filosofía trascendental, Gerhard Schönrich, *Zeichenhandeln: Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch.S. Peirce*, Francfort, 1990.

nalmente ha producido esas figuras absolutas del pensamiento y la voluntad en las que la semántica europea del sujeto completa la ruptura con su tradición *y al mismo tiempo se certifica a sí misma que eso no puede ser.*

Pero, ¿qué es exactamente lo que ha salido mal?

Quizá no sea más que el humanismo de esta tradición, su vinculación a conceptos antropológicos, el que no soporta el impulso de la «re-entry». Quizá pensamiento y actuación sean inadecuados para asumir ese retorno de aquello de lo que tienen que distinguirse. Quizás es sólo el individualismo antropológico, acentuado desde el siglo XVIII, el que hace aparecer enigmático cómo puede actuar alguien de forma racional si tiene que presuponer que otros seguirán las mismas reglas para las que precisamente la infracción de las reglas tendría que ser racional.[36] Y quizá no sea más que la decreciente plausibilidad de las descripciones humanistas de la sociedad y del mundo la que nos ha llevado a este cuello de botella. Quizás el hombre explote tan sólo ante su desmedida pretensión de ser sujeto del mundo... y deje atrás a miles de millones de individuos concretos que habría que volver a tomar en serio como tales. Y quizá la última pretensión abusiva externa planteada a los hombres fue la de emanciparse, lo que presupone que son vistos como esclavos y *no en su individualidad.*

Empecemos por ver el cálculo formal del que tomamos la figura de la «re-entry». Spencer Brown emplea (y esto per-

36. Aquí entran también las teorías de ocasión de un impulso social natural, una «simpatía» natural, un seguimiento coordinado de las normas asegurado por la «imaginación», con el que trataban de ayudarse Hutcheson, Hume o Smith. Una vez más, se ven aquí los esfuerzos que hay que hacer para asegurar un concepto de racionalidad insuficiente desde el principio.

mite la integración de aritmética y álgebra) un único operador: la marca. Ésta designa la unidad operativa de *distinction and indication*, es decir, la unidad de una distinción en la que la distinción misma representa una de las partes. Pero esto se introduce tan sólo con el argumento: «We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction».[37] Sólo al final del cálculo se formula el concepto de «re-entry», que también incluye este comienzo. El cálculo modela un sistema cerrado desde el punto de vista operativo, que lleva una «re-entry» latente a una «re-entry» abierta, no siendo ni al principio ni al final la propia «re-entry» objeto del cálculo. Porque principio y fin son distinciones que no pueden ser decididas en el sistema que comienza y termina, igual que la universalidad de la aplicación y la elementalidad de las operaciones.[38] No se trata de otra cosa que de la autoexplicación de la diferencia en la construcción de la complejidad. Y diferencia es «perfect continence», corresponde pues a lo cerrado del sistema. No hay exterior, no hay condicionante externo, mundo que lo soporte, a no ser como componente de la distinción entre interior y exterior. La marginación de las dos «re-entries» parece servir para mantener el propio cálculo libre de paradojas y aun así reconocer que toda diferencia desemboca en paradojas en cuanto la intercambiabilidad simétrica de am-

37. *Laws of Form*, pág. 1.

38. Véase también Joseph A. Goguen y Francisco J. Varela, «Systems and Distinctions: Duality and Complementarity», *International Journal of General Systems*, 5 (1979), págs. 31-43; Ranulph Glanville y Francisco Varela, «Your Inside is Out and Your Outside is In» (Beatles, 1968), en G.E. Lasker (comp.), *Applied Systems and Cybernetics*, tomo II, Nueva York, 1981, págs. 638-641.

bas partes (o la accesibilidad de cada parte desde la otra) se rompe por una de las dos partes por medio de una «re-entry».

Estas consideraciones ganan concreción cuando se les explica con ayuda de la conceptualidad teórica de sistemas. La reciente teoría de sistemas renuncia a holismos de todo tipo, y con ello también al esquema de distinción del todo y la parte y, por tanto, a las formas de reentrada que tienen que suponer que las partes representan al todo o están determinadas por «hologramas» con los que el todo se inserta en las partes. En su lugar, parte de la distinción entre *sistema* y entorno. No describe determinados objetos, llamados sistemas, sino que orienta su observación del mundo a una (y ninguna otra) determinada distinción: la del sistema y el entorno.[39] Esto fuerza a conceptos «autológicos» transversales; porque también el observador, en tanto que lleva a cabo observaciones operativamente y las enlaza recursivamente, tiene que reconocerse como sistema en un entorno. El narrador aparece en lo que narra. Es observable como observador. Se constituye a sí mismo en su propio campo —y por ello forzosamente en el modo de la contingencia, es decir, mirando hacia otras posibilidades.

También la forma de la «re-entry» sigue este diseño teórico. Sólo es válida para la parte del sistema, no para la parte del entorno de la distinción de partida, y describe la reentrada de la distinción de sistema y entorno en el sistema. Con eso obtiene la forma de la distinción entre autorreferencia y referencia ajena, presuponiendo que para cada sistema esté claro a su propia manera a qué se refiere la diferencia entre «auto» y «ajeno», es decir, a sí mismo. En caso

39. Más detallado en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort, 1984, págs. 15 y sigs.

de necesidad, la «re-entry» se puede repetir dentro de la distinción entre autorreferencia y referencia ajena. El «auto» se define entonces como observador de segundo grado, que observa cómo él mismo divide en dos el mundo a través del esquema de autorreferencia y referencia ajena. Esto lleva, por una parte, a una visión del mundo «constructivista», para la que la unidad del mundo y su definibilidad ya no coinciden debido a una observación diferenciadora; y por otra a la aceptación de la certeza de que toda observación del mundo hace al mundo visible —e invisible.

La observación de aquellas operaciones que ejecutan la reentrada de primer o segundo grado desemboca en la observación de la producción y desarrollo de una paradoja. Lo externo sólo es accesible interiormente. La observación observa la operación de la observación; se observa a sí misma como objeto y como distinción o, según las concepciones del Romanticismo, como doble o, asimétricamente, como máscara, en el espejo, desde dentro y desde fuera,[40] pero siempre con operaciones propias, es decir, de manera extremadamente individual. Su representación matemática requeriría un «espacio imaginario», inventado sólo con este fin. En cualquier caso, no bastaría con escapar hacia una «jerarquía de tipos» que no aporta más que un velado de la paradoja mediante una distinción de «niveles» inventada para ello.

¿Se puede, en este mundo de magia e ironía, de imaginación y matemática, de esquizofrenia e individualización,

40. Léase, por ejemplo, E.T.A. Hoffmann, «Prinzessin Brambilla». Véase también Winfried Menninghaus, *Unendliche Verdopplung: Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Francfort, 1987.

buscar racionalidad por medio de un observarse-a-sí-mismo-como-observador? Desde luego que no si se cree poder describir con ello el mundo como realmente es, y poder comunicar desde ahí a otros cómo tienen que pensar y actuar correctamente. Ningún concepto de racionalidad lógico-distintivo echará jamás mano de esta posición de unidad y autoridad. ¡Nunca más la razón! Pero podría imaginarse que la regla «observa al observador», y el desarrollo de los instrumentos formales adecuados para ella lleve más allá de la pura resignación ante unas ideas obsoletas.

Porque se puede observar lo que otros observadores no pueden observar, y se puede observar que se observa uno a sí mismo de este modo. Formalmente, esto vuelve a una forma autorreferencial.[41] De ahí que un observador también pueda observar cómo un sistema produce paradojas a través de las distinciones que utiliza; y qué distinciones emplea para «desplegar» estas paradojas en identidades diferenciables, descomponerlas y con ello disolverlas.[42] Siempre hay, en otras palabras, distinciones con las que un sistema se identifica porque invisibiliza *su* paradoja para poder evitar otras paradojas de distinción.[43] Esta condición reproduce el cálculo formal de Spencer Brown, con su mandato inicial *draw a distinction!*, haciéndose referencia con «distinction» a

41. Véase, en conexión a Spencer Brown, Jacques Miermont, «Les conditions formelles de l'état autonome», *Revue internationale de systémique,* 3 (1989), págs. 295-314, especialmente, págs. 303 y sigs.

42. Que éste es el proceder habitual de los sistemas filosóficos lo muestra Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, 1985.

43. Sobre la aplicación a temas de historia del derecho, véase Niklas Luhmann, «The Third Question: The Creative of Paradoxes in Law and Legal History», *Journal of Law and Society,* 15 (1988), págs. 153-165.

la unidad de la distinción entre «distinction» e «indication», que ya ha llevado a cabo su «re-entry» sin poder observarla.

IV

Estas consideraciones se pueden condensar en un concepto teórico-diferenciado de la racionalidad de sistemas.[44] Habría que partir de la base de que un sistema se *excluye operativamente* del entorno y se *incluye observacionalmente* en él, al basar las observaciones propias del sistema en la diferencia con el entorno como diferencia entre autorreferencia y referencia ajena. Esto significaría que el sistema se vuelve casi completamente indiferente por diferenciación en relación con lo que sucede en el entorno; pero utiliza esa indiferencia como un escudo protector para construir complejidad propia, que puede ser extremadamente sensible frente a las irritaciones procedentes del entorno, en tanto puedan ser observadas internamente y en forma de información. En ese caso, racionalidad podría significar: reflejar en el sistema la unidad de la diferencia entre sistema y entorno. Pero eso no puede ocurrir dialécticamente, como revocación de la diferencia, y ni siquiera como indicación a un sistema más amplio, un sistema «superior», un «ecosistema». En la tradición, esta aspiración al todo se había podido vincular a ideas de dominio. Ambas cosas pasan de largo por las realidades estructurales de la sociedad moderna. Lo que

44. Con esto no se pretende excluir conceptos más abstractos de racionalidad, que se pueden determinar sobre la misma base..., por ejemplo, un concepto de racionalidad de la forma que designa y delimita de modo completamente abstracto la «re-entry» de la forma en la forma.

queda es la posibilidad de proseguir la propia autopoiesis en condiciones cada vez más incrementables, cada vez más inverosímiles, mientras sea posible.

Pero, ¿qué sería específicamente europeo en ello? ¿Qué tendría que ver con las estructuras específicamente modernas de una sociedad mundial que se dirige hacia la salida desde Europa hacia un sistema de comunicación global?

En primer lugar, es adecuado hacer algunas delimitaciones en relación con aquello a lo que no podemos referirnos. No nos referimos, claramente, a la imperturbable prosecución de un *télos* racional de la Historia europea, tal como flotaba en la obra de ancianidad de Husserl.[45] No nos referimos a la prosecución de un punto de partida de la razón a partir del cual se pueda caracterizar como «irracional» lo que no le corresponde; porque también la distinción racional/irracional es una distinción ante la que hay que observar quién la emplea y para qué. No se hace referencia a «comparaciones culturales» de todo tipo, que o bien no ofrecen más que listas o bien presuponen un punto de vista externo que no puede haber. No nos referimos, por último, a fusiones modales de mística y racionalidad con la oferta de una confusión del patrimonio intelectual lejano-oriental y el europeo.[46] No podemos excluir apodícticamente un retorno

45. Véase sobre todo Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, La Haya, 1954. Tenemos que añadir que sin duda se puede comprender y tener en cuenta el atractivo de esta idea, en la época de un fascismo que se expandía territorialmente y en el período de la inmediata posguerra.

46. Para la crítica basta con la referencia a Henri Atlan, *A tort et à raison: Intercritique de la science et du mythe*, París, 1986.

a tales figuras, pero están explícitamente dentro de la tradición de la comprensión europea de la racionalidad, que se autodistingue, disuelve y reconstruye.

Si se leen, socializados dentro de esta tradición, textos sobre el mundo, la sociedad, la política, etc., que le han sido enviados a uno por un colega chino o indio, se los encuentra elaborados de manera categorial. Es decir, emplean conceptos (como antaño en la tradición europea categorías) para segmentar verbalmente la realidad.[47] Los conceptos distinguen lo que designan (y así parece para nosotros), pero no fundamentan por qué se han elegido esas y no otras distinciones. A la conceptualidad o su traducción puede afluir un patrimonio intelectual occidental, pero son aplicadas desde la perspectiva de un observador de primer grado... como si pudieran designar algo que es tal como lo designan. Las generalizaciones podrían desembocar en lo equívoco, quizás incluso en lo contradictorio. Pero esto no es observado o al menos no es sentido como perturbador, y tampoco cambia nada en la intención de describir directamente el mundo o algunas de sus circunstancias.

Pero no debemos ponérnoslo demasiado fácil. También esa tradición conoce ya la autorreferencia del saber, así como también conoce signos autorreferenciales, símbolos. Las formas del saber autorreferencial se comunican como

47. Sobre la cuestión de la peculiaridad de la tradición europea (griega) en este contexto del empleo del lenguaje para la explicación del ser, véase Jacques Derrida, «Le supplément de copule: La philosophie devant la linguistique», en íd., *Marges de la philosophie*, París, 1972, págs. 209-246. También aquí es decisiva para Derrida la deconstrucción de formas cuyo marcado resulta algo ausente. Pero esto ya no es algo específicamente europeo.

«sabiduría» (*Weisheit*).[48] La sabiduría es precisamente aquello que surge cuando el saber del saber, es decir, el saber autorreferencial, se desarrolla al nivel de la observación de primer grado y no abandona ese nivel. Sus orígenes pueden haber estado en la praxis adivinatoria, tanto de Oriente Próximo como de China; además, en su puesta por escrito y en la reflexión en busca de fallos en el material semántico primario. Pero no vamos a excluir otros impulsos. En todo caso, el resultado son unas existencias de saber que sólo son practicables referidas a una situación (como los proverbios) y, como para compensar esta debilidad, comprometen al propio sabio con su sabiduría en la dirección de su vida.[49] Faltan esfuerzos para compensar incoherencias (es decir, de sistematización), porque el sabio se observa a sí mismo, practica su sabiduría sobre sí mismo, y no intenta ponerse de acuerdo con los puntos de vista de otros o con las propias posibilidades de otros. Y si esto es cierto, la conclusión inversa es que las sistematizaciones van parejas a una transición a la observación de segundo grado. Tanto en el derecho como en la teología se produce una renuncia a la sabiduría tan pronto como basándose en los ya abundantes textos escritos llaman la atención las incoherencias y dan ocasión para problematizar «hermenéuticamente» (como se

48. Véase al respecto el estimulante texto de Alois Hahn, «Zur Soziologie der Weisheit», en Aleida Assmann (comp.), *Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation*, III, Munich, 1991, págs. 47-57. Coincido en muchos aspectos con estos análisis y añado solamente la distinción (para mí en todo caso decisiva) entre observación de primer y segundo grado, y por tanto una fuerte historización.

49. Véase en la tradición europea, por ejemplo, el mandato de pureza del *Cratilo* de Platón, 396 E-397, como presupuesto para entender la relación de las cosas y los nombres.

dirá entonces) la forma de observar, siempre que haya una constancia de los textos de los que se trata. La filosofía trascendental, y con ella la figura del sujeto autónomo, ha sido quizás el último intento de Europa por obtener, con el retorno a la subjetividad propia y los hechos de su conciencia, un orden de conocimiento que comprometa desde el punto de vista cognitivo, ético y estético.

Pero paralelamente a ello, la imprenta facilita la transición a una técnica científica mucho más trivial en comparación con la sabiduría, que ahora se basa entera y plenamente en lo escrito y pasa ya a la observación de segundo grado. En el formato típico de los «scientific papers» occidentales se parte del estado de la investigación. También esto ahorra una reflexión más amplia. Sólo hay que ofrecer algo nuevo en relación a las publicaciones existentes.[50] Una pedantería tocante con lo ridículo, supervisada por redacciones y dictaminadores, sustituye a toda reflexión. También esto se puede practicar como observación del mundo de primer grado. Maturana diría como observación del propio nicho con el que el sistema interacciona.[51] Pero la forma ha sido elegida de tal modo que es compatible con la contingencia de todas las descripciones del mundo; sólo extrae su justificación del momentáneo estado de la investigación, de una situación histórica que se cambia a sí misma. Sin estar planificado de este modo, el texto en sí mismo carente de aspiraciones rea-

50. Sobre la historia de esta forma como resultado de la imprenta y de la diferenciación de la ciencia, véase Charles Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and the Activity of the Experimental Article*, en *Science*, Madison, Wis., 1988.

51. Véase Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie* (edición alemana), Braunschweig, 1982, págs. 35 y sigs.

liza una descripción del mundo que cambia lo que describe con la descripción. Lleva a cabo la autopoiesis del sistema científico, y con ella del sistema social, sin necesitar reflexionar para ejecutar la operación. Para la reflexión es competente otro nivel que se distingue a sí mismo, como teoría científica (o más ampliamente, como teoría del conocimiento), de la investigación directa, y por su parte explicita, en relación al momentáneo estado de sus investigaciones, lo que tiene de nuevo que ofrecer como investigación para la investigación.[52] Filosofía es pues, desde Hegel, su propia historia; pero más allá de Hegel, está fijada para un observador que puede juzgar de manera distinta al respecto y puede proponer otras distinciones.

No se publica para instruir, sino para ser observado. El sistema científico está diferenciado a un nivel de observación de segundo grado. Lo mismo vale para el sistema económico proporcionado por el mercado,[53] para la política que se orienta por la «opinión pública»,[54] para el arte,[55] probablemente para todos los sistemas funcionales diferenciados. Y los sistemas funcionales, no la sociedad como unidad, son los ejecutores operativos de la racionalidad de la

52. No por casualidad, ampliamente en forma de artículos en revistas. Uno de los grandes ejemplos de este siglo es Willard van O. Quine, «The Two Dogmas of Empiricism», citado según la reimpresión en íd., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 2ª edición, 1961, págs. 20-46.

53. Véase Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Francfort, 1988.

54. Véase Niklas Luhmann, «Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung», en Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, Opladen, 1990, págs. 170-182.

55. Véase Niklas Luhmann, «Weltkunst», en Niklas Luhmann, Frederick D. Bunsen y Dirk Baecker, *Unbeobachtbare Welt*, Bielefeld, 1990.

sociedad moderna. Por eso, lo que se espera de la racionalidad tiene que estar ajustado a formaciones sistemáticas que tienen que garantizar su autopoiesis también al nivel de la observación de segundo grado, incluso primariamente en él —por ejemplo, al nivel de la racionalidad de sobrepuja (llamada competencia) en la economía y en la política, o al de la observación continua del observador en el esquema viejo/nuevo en la ciencia y el arte.

Se ha observado que un racionalismo, incluso en estas condiciones, se deja indicar los problemas por la situación histórica, es decir, que procede de forma tradicionalista, aunque en los siglos XVII y XVIII haya surgido del rechazo de los vínculos tradicionales e intente perfilarse todavía hoy mediante la crítica al tradicionalismo. En relación al planteamiento de sus propios problemas, el racionalismo procede a ciegas.[56] Esto es indiscutible y no se puede superar al nivel de la observación de segundo grado. Más bien, en este nivel el observador llama la atención de la observación, y por tanto también la suya propia, sobre este problema. Sin duda no se puede ver lo que no se ve, pero quizás al menos se pueda ver que no se ve lo que no se ve.

56. Así Terry Winograd y Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Reading, Mass., 1987, esp. pág. 77: «the rationalistic tradition [...] tends to grant problems some kind of objective existence, failing to take account of the blindness inherent in the way problems are formulated». Véase también págs. 97 y sigs. De forma similar lo ve Peter Japp, *Das Risiko der Rationalität für technischökologische Systeme*, en Jost Halfmann y Klaus Peter Japp (comps.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*, Opladen, 1990, págs. 34-60, «en la incompetencia integrada para poder tener en cuenta los efectos no racionales de las decisiones racionales» (pág. 51), un riesgo de preferencia para la decisión racional.

Una teoría que asuma estas consideraciones puede ser una *teoría de la sociedad*, pero entonces tiene que anclarse en el sistema científico y conformarse con ser sólo *teoría* de la sociedad. Producirá una comprensión constructivista de la realidad que tendrá en cuenta la circunstancia de que el observador de primer grado no tiene que vérselas con construcciones, sino con objetos. Ya no reconocerá ninguna representación vinculante, sino que se encontrará a sí misma —¡no sólo a las otras!— en un mundo constituido de manera policontextural. Tendrá que hacer, cuanto más refleje su propia contextura, el doloroso sacrificio del autodesinterés, compensado por la certeza incluida de que también hay otros puntos de partida para la racionalidad y la observación de segundo grado.

También este concepto de racionalidad, constructivista y policontextural, tiene que ser —no se le podría describir de otra manera— momento de una distinción. Es habitual plantear históricamente esta distinción, es decir, comparándola con la antigua Europa o con otras culturas del Viejo Mundo. Sin embargo, esto lo deja todo pendiente para la autocomprensión de la modernidad que nos interesa, y conduce en el mejor de los casos al vocablo, entretanto gastado, «posmodernidad». Sin embargo, quizá se puedan obtener ideas materialmente más precisas sobre la «otra cara de la racionalidad»... por ejemplo, aquellas que se podrían designar con semánticas de la paradoja, del espacio imaginario, del punto ciego de todas las observaciones, de los parásitos que se autoparasitan, del azar o del caos, de la «re-entry» o de la necesidad de exteriorizar hacia un «unmarked state». Éstas serían ideas que deben sus contornos exclusivamente a la precisión con la que se fija la racionalidad, y que en última instancia desembocan en una autodenominación indirecta

de lo racional. Pero también a la inversa: precisamente la comprensibilidad del mundo se vuelve así incomprensible, y el asombro acerca del funcionamiento de la técnica se hace tanto mayor cuanto más se sabe cómo funciona.

V

Para terminar volvemos a cuestiones formales, y esto quiere decir a la pregunta de cómo se distingue la racionalidad. Debería estar claro que no puede tratarse de un autocercioramiento cartesiano de la racionalidad, que una vez asegurado pueda utilizarse como punto de partida para distinciones (por ejemplo, entre cierto e incierto). Más bien el autocercioramiento de la racionalidad presupone ya una distinción, si no se pudiera convertir en tema de otro modo. Pero no se pueden presuponer distinciones, ése fue el resultado de nuestros análisis del apartado II, sin lanzar la pregunta de qué observador las utiliza, con qué limitaciones selectivas típicas para él, con qué punto ciego y para qué. No hay ninguna distinción que pueda sustraerse a tal observación de segundo grado, ni siquiera la distinción de Spencer Brown entre distinción y denominación.

Pero eso no tiene por qué significar que ésta fuera la última escapatoria de una forzada renuncia a datos firmes, que ahora se lamente. Tampoco tiene por qué significar que ahora se celebre el resultado como la victoria de la retórica sobre la ontología y se declare salud la enfermedad, ya que se ha convertido en universal.[57] Esto puede llevar al camino co-

57. Así interpreto (¡interpreto!) yo (¡yo!) a Stanley Fish, «Why no One's Afraid of Wolfgang Iser» (1989).

rrecto, pero lo que falta es la reflexión de la forma; y sólo ésta podría justificar para proseguir con el título de racionalidad y no hablar simplemente, superando el embarazo, de «posracional».[58]

La condición previa de toda racionalidad es una distinción que reaparece en sí misma. Lo habíamos ilustrado en el caso del cálculo formal de Spencer Brown (distinción/indicación), con el ejemplo de la teoría de sistemas (sistema/entorno) y con el ejemplo de la distinción entre signo y designado, seleccionando estos ejemplos para abarcar el terreno lo más complejo y conocido posible de la intelectualidad moderna (matemática, teoría de sistemas, semiótica), con todas sus inseguridades determinadas por el cuidado de la tradición. Es fácil encontrar otros ejemplos una vez que se tiene presente esta forma autoimplicativa: por ejemplo, la distinción entre observación y operación, que implica que la observación misma es una operación y que la distinción misma es un instrumento de la observación; o la distinción entre medio y forma, que sólo se puede autoafirmar como forma en un medio.[59]

Es común a todos estos casos no sólo la forma de reentrada de la distinción en la distinción, sino al mismo tiempo también una referencia implícita al contexto histórico en el

58. Así, por ejemplo, MacCannell y MacCannell, *The Time of the Sing* (1982), pág. 121, para una consideración muy próxima: «The *post-rational* perspective differs from the rational by being that position that cannot honor absolutely the fundamental claims Reason makes as to the necessary of its divisions; it knows them to be arbitrary».

59. Como punto de partida para esta conceptualidad poco conocida véase Fritz Heider, «Ding und Medium», *Symposion*, 1 (1926), págs. 109-157. Véase además Niklas Luhmann, «Das Medium der Kunst», *Delfin*, 4 (1986), págs. 6-15; también en Frederick D. Bunsen (comp.), *Neue Orientierungen in der Kunst*, Wurzburgo, 1988, págs. 61-71.

que han sido formulados: a la experiencia de la sociedad moderna. Niegan explícitamente una orientación por indicaciones ontológicas, aunque sean las de la filosofía trascendental. Buscan su punto de apoyo último en una diferencia y observan, en consecuencia, toda búsqueda de unidad —aunque sea dentro del átomo de la física moderna—[60] como (desesperado) deseo de volver al estado de naturaleza o incluso al paraíso.[61] Observan con la distancia de un observador de segundo grado a aquellos que lo intentan, y saben ya que no lo conseguirán.

Pero, ¿puede ser considerada racional la forma de entrada de la distinción en la distinción sólo porque hace posible esta desconexión? ¿No es esto tan sólo una especificación histórica que no establece más que el fracaso de todo concepto de racionalidad dependiente de la referencia? La forma garantiza cierre, *perfect continence*, para formularlo nuevamente en palabras de Spencer Brown.[62] Pero lo debe a esa paradoja en principio encubierta, que después ha de ser puesta de manifiesto, que consiste en que la distinción que reentra en sí misma es la misma y no es la misma. Simboliza a todas luces (¿pero se puede decir «simboliza»?) la paradoja del mundo. Frena al observador antes de que acometa la

60. Se hace referencia concretamente aquí a David Bohm. Véase, por ejemplo, «Fragmentierung und Ganzheit», en Hans-Peter Dürr (comp.), *Physik und Transzendenz: Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, Berna, 1986, págs. 263-293. Véase también Ken Wilber (comp.), *Das holographische Weltbild*, Berna, 1986.

61. También MacCannell y MacCannell, *The Time of the Sign* (1982), pág. 149, lo ven así... con las limitaciones (?) que se derivan de la siguiente cita: «Assumptions of unity at the level of the individual or the community are based on a desire to return to a state of nature».

62. *Laws of Form*, pág. 1.

empresa de decir algo sobre el mundo, lo que sólo podría llevar a que el mundo se sustrajera a la afirmación. La paradoja de la forma sería, visto así, una representación del mundo en el modo de la inobservabilidad, pero con la exigencia de resolver la paradoja mediante distinciones adecuadas a ella, de «desplegarla» mediante la identificación de diferencias. Esta otra cara de la forma de lo racional, que tiene que ser excluida (aunque podría ser designada), es la paradoja de la forma.

Pero también denominaciones como «mundo» o «paradoja» son tan sólo (pero ¿tenemos que decir «sólo»? ¿y qué echamos de menos cuando decimos «sólo»?) componentes de una distinción. Con ello, el que el designar dependa del distinguir parece ser el problema que la evolución europea ha orientado en dirección a una observación de segundo grado. Si se formula así, se pone de manifiesto que la mística de Extremo Oriente (si es que este término europeo es adecuado) reacciona de otro modo, concretamente con un *rechazo directo de la distinción*, de forma especialmente drástica en la praxis comunicativa del *coan*, en el budismo zen.[63] La expectativa, subyacente a una pregunta, de una respuesta específica que como denominación de algo siempre tiene que actualizar una distinción, llevar consigo otra cara, es destruida como expectativa, verbalmente o incluso por la fuerza bruta. Esto no desemboca en una paradoja que, como forma específica de este irremediable ir y venir, vuelve a ser por su parte una forma, es decir, tiene otro lado, concretamente la necesidad de un despliegue de la paradoja mediante su traslado a distinciones practicables (prototipo:

63. Véase al respecto Niklas Luhmann y Peter Fuchs, *Reden und Schweigen*, Francfort, 1989, págs. 46 y sigs.

distinción de tipos o niveles). Más bien la vivencia se refiere directamente a lo carente de distinción, y esto en la perspectiva de un observador de primer grado. Se alcance lo que se alcance de este modo, no es elaboración social de las diferencias, sino liberación del tener que distinguirse.

Los europeos están acostumbrados a transformar culturas ajenas de lo incomprensible en lo comprensible. La comunicación mundial les ha obligado a ello, especialmente desde el descubrimiento de América, que coincidió con la invención de la imprenta. Tienen especialistas para hacerlo: etnólogos, orientalistas, científicos de las religiones, psicoanalistas. Y también estamos acostumbrados, como lectores de novelas y de críticas de la ideología, a ver que los otros no ven lo que no ven. Pero la racionalidad, si se quiere retener la vieja referencia mundial del concepto y no seguir las modernas desviaciones, sólo se podrá recobrar si se redondean aquellas costumbres con una conclusión autológica, si se aplica a aquel que la practica y se le convierte así en universal. Entonces se trataría de entender que no se entiende lo que no se entiende, y probar semánticas que se las arreglen con ello.

En la tradición, esto había recibido la denominación de religión. Pero si ha de seguirse adelante con este concepto habría que intercambiar las expectativas correspondientes. Entonces ya no se trataría de un potencial de seguridad, sino de un potencial de inseguridad. Y no de vinculación, sino de libertad: del lugar de la arbitrariedad que nunca encuentra un sitio, de imaginación.

Capítulo 3

LA CONTINGENCIA COMO VALOR PROPIO DE LA SOCIEDAD MODERNA

I

Entre las descripciones más frecuentes de la sociedad moderna se encuentra una y otra vez la referencia a una medida insólita de contingencia. Se refiere a estructuras sociales, por ejemplo al derecho positivo, al gobierno en ejercicio en cada momento, al capital invertido en la economía, pero por lo menos desde Boutroux[1] también a las leyes naturales en las que todas las tecnologías tienen que poder confiar, incluso simplemente al uso de signos.[2] El concepto moderno de cultura implica tanto reflexividad en el sentido de autoanálisis como también el conocimiento de que hay otras culturas, es decir, la contingencia de la pertenencia de determinados ítems a determinadas culturas. Pase lo que pase, se invierte en el contexto de la contingencia, y el pasado, aunque ya no contingente él mismo, es reconstruido por la filosofía de la historia desde el siglo XVIII y por la teoría de la

1. Véase Émile Boutroux, *De la contingence des lois de nature* (1874), citado según la 8ª edición, París, 1915.

2. Véase, aunque sin destacar el concepto de contingencia, Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlín, 1989.

evolución desde el XIX de tal modo que se ve que también él fue contingente.

La visión de las contingencias está tan ejercitada que acompaña toda búsqueda de lo necesario, de vigencias *a priori*, de valores inviolables, y en la contigencia de este esfuerzo (que es visible como esfuerzo) transforma los resultados en contingentes —el oro de Midas de la modernidad—. Esto se puede atestiguar tanto en la teoría de la historia de la ciencia como en la comprensión normativa de la jurisprudencia. «The most corrosive message of legal history is the message of contingency», se dice en un tratado del ámbito de los estudios de crítica legal.[3] La teoría sociológica de Talcott Parsons, con su pregunta de cómo es posible el orden social, se aparta del problema de la contingencia y busca la respuesta no en necesidades residuales de «naturaleza» social, sino en lo insostenible de situaciones con doble contingencia, entendida como mutua dependencia de expectativas complementarias (¡no iguales!).[4] La teoría del conocimiento

3. Cito a Elisabeth Mensch, «The History of Mainstream Legal Thought», en David Kairys (comp.), *The Politics of Law: A Progressive Critique*, Nueva York, 1982, págs. 18-39 (pág. 18).

4. Véase el «General Statement», en Talcott Parsons y Edward A. Shils (comps.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951, págs. 14 y sigs. Véase también James Olds, *The Growth and Structure of Motives: Psychological Studies in the Theory of Action*, Glencoe, Ill., 1956, esp. págs. 198 y sigs. Sobre el concepto de contingencia de Parsons véase también Niklas Luhmann, «Generalized Media and the Problem of Contingency», en Jan J. Loubser y otros (comps.), *Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons*, Nueva York, 1976, tomo 2, págs. 507-532.

Un problema casi igual se trató anteriormente bajo la rúbrica del amor propio (orden a pesar del amor propio por el amor propio). Véase «Traité de la charité et de l'amour propre» en Pierre Nicole, *Essais de Morale*, tomo III, París, 3ª edición, 1682, esp. el capítulo II («Comment

ha hallado en el «constructivismo radical» (por cambiante y discutido que sea este concepto)[5] una relación con la propia contingencia en la que ya no excluye la circularidad. Con ello se supera también la problemática del viejo escepticismo. Porque éste *sólo ponía en duda* la posibilidad de una relación firme y veraz entre conocimiento y realidad porque todo puede ser siempre distinto, mientras que hoy se ve que tal relación *no puede existir* porque ello conduciría a una sobrecarga de informaciones, y excluiría así el conocimiento.

Por otra parte, también es usual la impresión de que el individuo está expuesto, casi desvalido, al sistema social; quizás incluso que la sociedad está expuesta y desvalida ante sí misma y se desmoronará incesantemente conforme a su propia lógica... si no «capitalista», al menos «ecológica». ¿De qué sirve entonces la contingencia si no se puede organizar, si no se puede emplear para orientar la evolución de la sociedad hacia otras vías?

Una cuestión tan amplia desborda la intención de las siguientes consideraciones. Nos fijamos un objetivo más limitado. Sólo pensaremos a qué se puede hacer referencia cuando se habla de contingencia en la sociedad moderna.

Dentro del aparato de la conceptualidad lógico-modal, el concepto de contingencia se define rápida e inequívocamente. Contingencia es todo lo que no es ni necesario ni im-

l'amour propre a pû unir les hommes dans une mesme societé»). Cada uno ve el amor propio y con él el riesgo para el orden también en los otros, y para poder mantenerse tiene que autodisciplinarse. Pero naturalmente, esto no es lo que la religión exige como «charité». El punto de partida no es, como se objeta explícitamente contra Hobbes (pág. 149), el derecho natural, sino el pecado.

5. Véase los textos en Siegfried J. Schmidt (comp.), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Francfort, 1987.

posible.[6] El concepto se obtiene, pues, mediante negación de necesidad e imposibilidad.[7] El problema es que estas dos negaciones no se pueden reducir a una sola. Esto no sería grave si se pudiera tratar la negación como operador idéntico y sólo hubiera que aplicarla a diferentes afirmaciones. Pero aquí se *constituye un* concepto mediante *dos* negaciones, que en la ulterior utilización del concepto han de ser tratadas como unidad. Esto condujo ya en la Edad Media a la sospecha de que los problemas de contingencia no se pueden tratar adecuadamente con una lógica de dos valores referida a la ontología (ser/no ser),[8] sino que requieren un tercer valor de indeterminabilidad. Pero en el contexto teológico esto podía ser retrotraído al secreto de la creación y a propiedades inexplicables del Creador (todo lo supremo tiene propiedades inexplicables), es decir, a dejar abierta la pregunta de por qué Dios ha hecho el mundo y lo ha hecho tal como es, aunque hubiera podido dejar de hacerlo o hacerlo de forma enteramente distinta. Sólo en la época moderna ha comenzado la búsqueda sistemática de una lógica

6. Estas disposiciones se atribuyen a Aristóteles, se piense lo que se quiera de la autenticidad de las correspondientes partes del texto. Véase sobre los distintos significados de «endechómenon» A.P. Brogan, «Aristotle's Logic of Statements about Contingency», *Mind*, 76 (1967), págs. 49-61.

7. Suponemos aquí en aras de la simplificación que necesidad e imposibilidad son conceptos unívocos... conscientes de que en el sistema de la técnica de interrogación kantiana, esta univocidad se disuelve y se podría preguntar por las condiciones de esa necesidad e imposibilidad, *es decir, hacer contingentes los propios conceptos teórico-modales.*

8. Como un intento semejante véase Aristóteles, *Peri hermeneias*, 12 y 13. Pero entonces la negación de lo contingente se vuelve ambigua como no contingente, porque esto no sólo puede significar necesario, sino también imposible.

de varios valores. Basta con citar aquí el nombre de Gotthard Günther[9] o remitir a la posibilidad de una presentación matricial de una mayoría de valores lógicos.

Sigue siendo notable que la contingencia representa, en comparación con la necesidad y la imposibilidad, una *generalización de presupuestos débiles*, y precisamente por eso (?) exige un *aparato lógico complejo*, como si las pérdidas de univocidad del mundo tuvieran que ser compensadas por medios lógicos. Esto podría explicar también que las investigaciones sobre una lógica de múltiples valores o una lógica modal con varias formas de negación (referente a la cosa misma y su modalidad) lleven a formalismos difíciles de interpretar. Esto no es directamente productivo para una comprensión de la sociedad moderna. Lo que nos lleva a seguir otra pista. Sin poner en duda el valor de tales investigaciones y las visiones de la complejidad estructural que se pueden conseguir con ellas, empezaremos por preguntar: ¿hay en realidad una *teoría* que pueda emplear el *concepto* de contingencia?

II

En lo sucesivo intentaremos interpretar el concepto de contingencia a través del concepto de observación, para llegar de esta forma a una teoría con capacidad de hacer afirmaciones que lleven a una comprensión de la sociedad moderna.[10]

9. Véase *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik*, Hamburgo, 1959; *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 tomos, Hamburgo, 1976-1980.

10. Véase también la tesis de Elena Esposito, orientada por George Spencer Brown y Gotthard Günther, *L'operazione di osservazione: Teoria della distinzione e teoria dei sistemi sociali*, tesis doctoral, Bielefeld, 1990.

Para alcanzar este objetivo, tenemos que registrar el concepto de observación de forma inusualmente formal, porque sólo así se podrá obtener la conexión con el concepto teórico-modal de contingencia. Observación debe ser toda forma de operación que lleve a cabo una distinción para designar una (y no la otra) de sus partes. Con la dependencia de la denominación de una distinción, la denominación misma se ha vuelto contingencia, porque con otra distinción lo denominado mismo (aunque tuviera el mismo nombre) tendría otro sentido.

Para el concepto abstracto de observación no se trata de quién la lleva a cabo; ni tampoco de cómo es llevada a cabo, mientras sólo se hayan realizado las características de la distinción y la denominación, es decir, se hayan abarcado *dos* caras *al tiempo* con *una* mirada.[11] El concepto desborda por tanto las distinciones clásicas (¡distinciones!); tanto las distinciones entre vivencia y actuación como las distinciones entre operaciones puramente físicas que disponen de atención y las operaciones sociales, que ejecutan la comunicación. También una actuación dirigida a un fin es una observación con ayuda de la distinción del estado marcado en la finalidad y el que se produce de otro modo; y también comunicar es observar con la denominación de una información, a diferencia de lo que de otro modo hubiera podido ser posible. La teoría de la observación desborda por tanto un problema que en el concepto clásico de sujeto y objeto sólo era soluble mediante la separación entre las relaciones universales cognitivas y volitivas, concretamente el problema de la posibilidad de verificar las afirmaciones estable-

11. Véase Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Francfort, 1990, cap. 2.

ciendo el estado erróneamente descrito al principio. Para la teoría de la observación, aquí hay simplemente una red circular de distintas actividades (digamos que sensomotrices).

Las observaciones simples utilizan las distinciones como esquema, pero sólo con eso no producen contingencia alguna para el observador mismo. Porque la distinción se presupone en la denominación, pero no se denomina. No es otra operación autónoma. Por eso tampoco es entendida y no actúa en una forma que haga reconocible que también podría ser de otra manera. El observador constituye la distinción en tanto que designa, en tanto que pasa de «unmarked space» a «marked space».[12] Lo designado mismo se da inmediatamente en la ejecución de la operación de observación, es actual y aparece por tanto sin modalización... como aquello que es.

Sólo las *observaciones de segundo grado* dan ocasión para referirse a la contingencia y eventualmente reflejarla de modo conceptual. Las observaciones de segundo grado son observaciones de observaciones. También puede tratarse de observaciones de otro observador o incluso observaciones del mismo u otro observador en otro momento. Según estas variantes se puede distinguir dimensión social y dimensión temporal en la producción de sentido. Esto hace posible decir que la contingencia es una forma que asume la dimensión material del medio sentido cuando la dimensión social y la dimensión temporal separan las observaciones.[13] O dicho de

12. Formulado en la terminología de George Spencer Brown, *Laws ofForm* (1979).

13. Para la distinción entre estas dimensiones sensoriales y la evolución de su diferenciación véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort, 1984, esp. págs. 127 y sigs.

otro modo: todo se vuelve contingente cuando aquello *que* es observado depende de *quién* es observado.[14] Porque esta elección incluye la elección entre autoobservación (observación interna) y observación ajena (observación externa).

La observación de segundo grado se basa en una nítida reducción de la complejidad del mundo de las posibles observaciones: *sólo* se observa la observación, y sólo con esta mediación se llega al mundo, dado en la diferencia entre igualdad y distinción de las observaciones (de primer y segundo grado). Pero, como ocurre con frecuencia, aquí se aplica que la reducción de complejidad es el medio para la construcción de complejidad. El cierre operativo (a la observación recursiva sólo de observaciones) reclama indiferencia ante todo lo demás, puede concentrarse y conduce, así, a la construcción de la complejidad propia de los sistemas que observan, tal como se muestra entre otras cosas en la diferenciación de las dimensiones de sentido y en los problemas lógicos, mencionados arriba, de las modalidades de lo contingente.

La observación de segundo grado deja abierta —y éste es otro ejemplo de aumento de complejidad— la elección de si se atribuyen determinadas denominaciones al observador observado y así se le caracteriza, o si se ven como características de lo que observa. Ambas atribuciones, atribución al observador y atribución al objeto, son posibles; por eso, sus resultados pueden ser entendidos como contingentes. Se pueden combinar, como cuando se considera correcta una observación, pero aun así se plantea la pregunta de por qué

14. Es decisiva la formulación «quien observa *llega a ser*». No se trata, pues, de una reedición del conocido problema del subjetivismo: que todo depende de quién observa.

el observador observado se interesa precisamente por eso en vez de por otra cosa.

En el mundo moderno se hace cada vez más la atribución también, o en muchos casos solamente, al observador. Esto puede ser un síntoma de la contingencia de todas las experiencias del mundo. Más allá de la duda, siempre posible, de si otro designa correcta o incorrectamente algo, se utiliza la observación de su observación para observarle a él, para caracterizarlo, para entenderlo. Surge la tendencia a la atribución al observador observado especialmente cuando la observación de segundo grado apunta a estructuras y funciones latentes, es decir, trabaja (psicoanalíticamente, crítico-ideológicamente, sociológicamente o simplemente en el curso de observaciones cotidianas que entretanto se han hecho habituales) con el esquema manifiesto/latente. Porque que un observador *no vea* o incluso *no pueda ver* algo no se puede explicar con fallos circunstanciales, sino que sólo puede deberse a él mismo. Intenciones de desenmascaramiento, terapéuticas, psicologización y sociologización del conocimiento cotidiano, actúan de este modo, autorreforzándose, y constituyen al tiempo una forma muy moderna del trato con contingencias, que finalmente puede prescindir de plantearse siquiera la pregunta de si lo designado «existe» o no.[15]

La observación de segundo grado acredita sin duda la peculiaridad operativa de toda observación, concretamente la unidad entre distinción y designación, lo dual de la marca

15. Véase al respecto Niklas Luhmann, «Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?», en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *Das Auge des Betrachters: Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster*, Munich, 1991, págs. 61-74.

⌉ (Spencer Brown) o del pointer → (Kauffman), que consisten en una forma de separación (| o –) y una forma de orientación (¯ o >).[16] El concepto de observación se mantiene inalterado para primer y segundo grado, y tampoco reclama otro lenguaje (metalenguaje). La forma de ejecución de la operación se mantiene sistémicamente uniforme. Y precisamente por eso se producen comparaciones peculiares y recursiones reflexivas de las observaciones así conectadas. El sistema sólo tiene un plano operativo, pero lo que vale para otros observadores (o para el mismo en otro momento), vale también para su observador. O al menos le irrita y le mueve a sacar conclusiones sobre sí mismo. Precisamente por eso llama la atención la diferencia entre las distinciones y denominaciones empleadas. Una concesión de la contingencia («también puede ser de otra manera») parece ser la forma en la que se resuelve la paradoja de la igualdad y la diferencia, de la «self-diversity». Una conexión recursiva de observaciones con observaciones produce «valores propios» que se mantienen estables cuando el sistema de esta praxis se mantiene,[17] y la contingencia parece ser entonces la forma, o por lo menos una de ellas, de estos valores propios. El sistema pasa, si se fundamenta y en tanto que lo hace en observaciones de segundo grado, a un valor propio de presuposición débil (en comparación con el presupuesto necesario e imposible).

16. Véase George Spencer Brown, *Laws of Form*; Louis H. Kauffman, «Self-reference and Recursive Forms», *Journal of Social and Biological Structures,* 10 (1987), págs. 53-72.

17. Véase la aportación de Heinz von Foerster, «Objects: Tokens for (Eigen-)behaviors», en íd., *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981, págs. 274-285.

III

Tras estos análisis preparatorios, no debería ser ningún azar que las relaciones entre suposiciones de contingencia y observaciones de segundo grado se pudieran demostrar también históricamente. Entre los textos recibidos de la Antigüedad, *Peri hermeneias* (*De interpretatione*), de Aristóteles, ofrece el primer testimonio inequívoco. Rompe con la situación teórica dada por Platón, que había representado el conocimiento sólo como padecimiento de una impresión que viene desde fuera y como recuerdo de formas perfectas vividas con anterioridad (ideas). Sin duda este concepto no se abandona como representación de la relación con el mundo exterior, pero se modifica considerablemente mediante la inserción de diferencias sociales y temporales en las relaciones de observación. Mientras en Platón el recuerdo de las ideas había servido de directriz para la solución de conflictos de verdad, ahora las diferencias sociales y temporales se autonomizan y pasan a una terminología modal más compleja. El *endechómenon* aquí utilizado se traduce después por *contingens*.

Es obvio que el texto no está redactado con la conceptualidad de la observación de segundo grado, pero el problema está materialmente presente. No se puede, se dice en el libro IX, clasificar ahora afirmaciones sobre acontecimientos contingentes del futuro como ciertas o inciertas,[18] porque *ahora* aún no se puede observar lo que se podrá observar *entonces*; y este no-poder-observar se puede observar

18. Al respecto, gran número de reconstrucciones del proceso intelectual y los modernos análisis del problema. Véase tan sólo Dorothea Friede, *Aristoteles und die Seeschlacht: Das Problem des Contingentia Futura in De Interpretatione 9*, Gotinga, 1970.

ya ahora. De aquí obtuvo su empuje la extensa discusión medieval de *futuris contingentibus*. Pero siempre se trata sólo de acontecimientos futuros singulares, no de formas, seres, tipos o géneros, es decir, no de constantes naturales.[19]

También la cuestión de la dimensión social «cómo puede uno tener por cierto lo que otro tiene por incierto»), reaparece en las zonas marginales de la lógica. Presupone que, desde un punto de vista puramente fáctico, se puede observar así... y también de otra manera. Sin embargo, esa presuposición contradice la suposición de que todo conocimiento es el padecimiento de una impresión que viene desde fuera, en todo caso desfigurada por la corrupción de la correspondiente parte del alma. Esta suposición tampoco es abandonada por Aristóteles, pero la contradicción con la circunstancia, evidente desde el punto de vista empírico, de los conflictos de verdad, exige una solución innovadora. Estará en una modificación de la tesis de la pasividad del conocimiento. Ahora los conocimientos ya no son *sólo*, aunque *todavía*, *pathémata*. El alma tiene una parte activa, manifestada en el lenguaje y la escritura, que ha de ser controlada.[20]

19. Véase, por ejemplo, Konstanty Michalski, «Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle», *Studia Philosophica*, 2 (1937), págs. 233-365 (págs. 285 y sigs.); Philotheus Boehner (comp.), *The tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, St. Bonaventura*, Nueva York, 1945; Léon Baudry (comp.), *La querelle des futurs contingents* (Lovaina, 1465-1475), París, 1950; Guy Thomas, «Matière, contingence et indéterminism chez saint Thomas», *Laval Théologique et Philosophique*, 22 (1966), págs. 197-233. Está claro que aquí está una de las raíces de la tesis de la incognoscibilidad de la disposición de futuro de Dios, que Max Weber consideraba tan importante para el surgimiento del modelo de motivos de la modernidad capitalista. Volveremos sobre ello.

20. Véase *Peri hermeneias*, 16a, 3 y sigs.

Este problema conduce en primer lugar a la cuestión de los criterios de verdad que absorben la contingencia, que Heidegger contemplaba como una de las causas de la corrupción de la metafísica occidental, como transición hacia la determinación de lo que es no a través del Ser, sino de lo correcto (*orthótes*) de la representación. Tales criterios de verdad tenían que establecerse «canónicamente» (aunque sólo regularan la observación), porque de otro modo *todo* lo observable tendría que ser considerado contingente. Pero la aceptación de tal contingencia universal hubiera contradicho el concepto, que todo lo sustenta, de naturaleza (del ser y del conocer). Y esta presuposición aparecía en principio como imprescindible, porque garantizaba el ser y el devenir de las cosas (en el sentido amplio de *res*).

Pero la situación cambia radicalmente en dirección a la contingencia universal con el invento judeocristiano del Dios creador. Según éste, sólo hay un Dios (aunque en versión triple). Dios observa el mundo sin estar afectado por él. Por eso el mundo puede ser contingente *para él* mientras *nosotros* sufrimos necesidades e imposibilidades. Y precisamente por eso, la liberación del mundo está *para nosotros* en observar al observador Dios y ver que sólo se trata de él (y no del mundo).

Dios es el observador por antonomasia, que lo ha creado todo, que crea constantemente todo (lo mantiene por tanto) en forma de *creatio continua*, que ve todo al mismo tiempo y lo sabe todo. Desde el punto de vista de la religión se dice: Dios es una persona con estas propiedades. Eso es lo que hay que creer. Pero también se puede sospechar, viceversa, que la atribución de personalidad y potencia sirve para establecerle como observador de todo el mundo. Todo el que cree en ello se sabe observado; y esto en todos los sentidos,

y no sólo sin respetar su esfera privada, por así decirlo sin protección de datos, sino también en todo lo que le rodea y podría motivarle. Así que Dios sabe ahora, de antemano, cuándo uno va a errar... ¡y lo deja correr! Conoce, por lo tanto, la contingencia futura.[21]

La carencia de excepciones de la mirada no es una importunidad y una indiscreción específicas del observador; resulta forzosamente de su función como creador. Es la causa de que algo sea algo y no sea nada. El hombre sólo puede observar a Dios porque el hombre existe, y sólo existe porque Dios le observa.[22] Con su observación, Dios da la posibilidad de observarle, aunque sólo como *Deus absconditus*, como Dios inobservable;[23] y no como necesidad, sino sólo como posibilidad libremente accesible, como bien contingente. El observar se debe al ser observado. Fuera de esta situación, carece de existencia. «Visio enim praestat esse quia est essentia tua».[24] Y por eso, a diferencia de la situación que Aristóteles se imaginaba, todo lo que es es contingente, porque está condicionado por la creación. Naturalmente, esto ya no puede ser una cualidad ontológicamente de escaso valor frente al pleno valor del ser, sino que tiene que ser contemplado como un aspecto positivo de la creación: «Dico»,

21. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I q. 14 a. 13. Naturalmente, esto no puede excluir que Dios es una causa *necesaria* también de lo *contingente.* Lo que también puede significar que el sentido de lo contingente *sólo* se puede investigar en la observación de Dios.

22. «Et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis», se dice en Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, IV, citado según *Philosophisch-theologische Schriften*, tomo III, Viena, 1967, págs. 93-219 (pág. 104).

23. «Videndo me das te a me videri, qui es Deus absconditus», dice Cusa, *De visione Dei*, V, pág. 108.

24. Cusa, *op. cit.*, XII, pág. 142.

dice Duns Escoto, «quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis (sicut est deformitas in actu illo qui est peccatum), immo contingentia est modus positivus entis (sicut necessitas est alius modus), et esse positivum».[25]

Hay que recordar que el concepto de observación abarca vivencia y actuación. La observación por parte de Dios es creación y conocimiento del mundo en un solo acto. Por eso, en Dios coinciden las propiedades, separadas en el hombre, de razón y voluntad.[26] La competencia universal de Dios no admite su separación (que sólo es posible bajo la protección de la ignorancia). Por eso, Dios tampoco tiene el problema de un control racional de sus pasiones. Lo que él hace es razonable, más allá de lo que los hombres puedan opinar al respecto.

De ello se derivan para los hombres problemas y barreras a la observación de Dios. La filosofía clásica había pensado aquí en filósofos que se atrevían a contemplarlo a la luz más viva.[27] Pero sobre todo eran los teólogos los que se atenían, y se atienen aún hoy, a esa tarea de la observación de la

25. *Ordinatio* I, dist. 39 q. 1-5, *Ad argumenta pro tertia opinione*, citado según *Opera omnia*, tomo VI, Ciudad del Vaticano, 1963, pág. 444. Las afirmaciones anexas se aplican a la referencia a la *causa prima*, con el argumento de que la contingencia no es atribuible, como una deformación, a una causa secunda. La contingencia tiene que ser vista, pues, como correlato directo del saber de Dios.

26. «Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle», se dice en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I q. 19 a. 1. Naturalmente, se puede preguntar para qué se mantiene esa distinción.

27. Platón, *Sofista*, 254 A-B, toca el tema de la observación de segundo grado cuando dice que los filósofos son difíciles de observar precisamente porque su lugar de observación requiere la más clara iluminación («dià tó lampròn aû tês chóras oudamôs eupetès ophtênai»).

observación de Dios. Éstos se repartían la tarea con el demonio Satán (o Iblis), el arcángel que por amor a Dios no puede resistir la tentación de observar a Dios, tiene por ello que trazar un límite entre él y Dios, sucumbe a la tentación de saber más y al otro lado del bien sólo puede realizar el mal para sí mismo.[28] En vista de esa misma tarea de la observación de la observación de Dios, los teólogos caen en una peligrosa cercanía con el demonio —y tienen por eso que distanciarse—. Esto ocurre en los valores de la sociedad aristocrática mediante la distinción rebelde/humilde, mediante la conciencia del lugar que se ocupa o, en sus variantes populares, mediante una demonización del demonio; en pocas palabras, mediante una observación del observador de la observación de Dios.

Pero incluso si se hace la distinción del demonio como observador demasiado extravagante de Dios y se conforma uno con la *docta ignorantia*, la ambición de la observación del observar de Dios lleva a la teología a preguntas difíciles e incómodas: por ejemplo, la de si Dios puede observar sin distinguir;[29] y, si la respuesta es afirmativa, si toda su observación no se convierte en autoobservación; si Dios puede tener un concepto de sí mismo (un problema que quizá resuelve con la Trinidad); si la creación no es entonces autocreación, el pecado autopecado, el pecado original un *prac-*

28. Menos decididos los arcángeles de Mark Twain, que se resignan moviendo la cabeza... él tiene que saber que no es cosa nuestra. Véase Mark Twain, *Letters from the Earth*, publicado por vez primera póstumamente en 1938. Edición utilizada: Nueva York, 1962.

29. Naturalmente, también a la inversa toda diferencia está ligada siempre a la autorreferencia... por lo menos desde el punto de vista actual. «Self-reference and the idea of distinction are inseparable (hence conceptually identical)», se dice en Kauffman, «Self-reference and Recursive Forms», (1987), pág. 53.

tical joke consigo mismo y la muerte en la cruz la consecuencia; o en caso contrario, si no estamos entonces ante una limitación de la omnipotencia y la omniconciencia, que sin duda capacita a Dios para distinguir entre autorreferencia y referencia ajena, pero precisamente a costa de un nítido e incurable corte a través de sí mismo.

Sin embargo, no habría que plantear tales preguntas. Porque el hombre se sabe observado por Dios, es cosa suya observar por su parte al observador que le observa, y sin duda, como le aconseja Nicolás de Cusa: «attentissime».[30] Pero al mismo tiempo, esto le es completamente imposible bajo la condición terrestre de la «contractio». En lo que concierne a Dios, el hombre sólo puede superar su conocimiento en dirección a la oscuridad. Pero puede saber que sólo sabe *porque* sabe que no sabe.[31] Sólo puede, por lo tanto, ver la paradoja que se experimenta como máxima satisfacción cuando se ve que no se puede ver.

Pero la teología tiene lista para los hombres (y en su propio descargo) una segunda solución. Dios ha hecho el mundo de tal manera que con todo lo contingente ha mezclado algo necesario.[32] Esto limita el potencial de sorpresa de la creación y forma parte con ello de su sensata disposición. Para romper esta norma, ocasionalmente hay milagros,

30. *De visione Dei*, IV, pág. 106.

31. «Et hoc scio solum, quia scio me nescire», *De visione Dei*, XIII, pág. 146. Cito las versiones latinas para evitar errores de traducción. En la versión alemana se dice aquí, por ejemplo: «Ich weiss allein, *dass* ich weiss, dass ich nicht weiss (Sólo sé *que* sé, que no sé) (la cursiva es mía, N.L.). Pero lo emocionante y también el paralelo con el moderno constructivismo está precisamente en el *porque* («quia»).

32. «Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habet», se dice en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, I q. 86 a. 3.

pero sólo para recordar a los hombres que Dios también hubiera podido hacer las cosas de otro modo.

Se ve cuánto se aparta la teología de sus propios problemas al atribuir a Dios, por así decirlo, humanidad. La forma de observación de Dios se interpreta como amor, en una tradición mantenida hasta hoy: «Videre tuum est amare».[33] Naturalmente, con ello no se resuelven los problemas lógicos apuntados en el concepto de Dios. Quedan entregados a la especulación teológica. No vamos a entregarnos a tales cuestiones, sino que dejaremos esa tentación a la teología y le permitiremos escapar de ellas con el misterio de la Trinidad. En el contexto de un estudio sociológico sobre génesis y significado de la semántica de la contingencia de la sociedad moderna, puede bastar como punto de partida que sobre el concepto de Dios se ha establecido una observación de segundo grado y se ha ensayado como principio de construcción universal. Los atributos de Dios asumen la función de dar estabilidad y certeza de expectativas a ese mundo de la observación de segundo orden, a pesar de la contingencia que lo recorre. Todavía Descartes, porque el *cogito ergo sum* se puede acreditar sobre ideas ciertas e inciertas, se confía en ello. Dios lo ha hecho bien; aunque nosotros sólo lo sepamos porque nuestra idea de Dios excluye cualquier otro pensamiento. Pero si es nuestra idea de Dios, nuestro concepto, nuestra conciencia, ¿no es entonces también la construcción global de la observación de segundo grado nuestra construcción? ¿No podemos observar también que tenemos que pensar así si intentamos pensar en Dios sin contradicciones? Y si es así, ¿no podríamos optar igual por la otra cara de esta forma?

33. Cusa, *De visione Dei*, IV, pág. 104.

En todo caso, el orden puede ser inverso en este punto. No se trata sólo de la vieja cuestión, reavivada en el siglo XVII bajo el nombre de teodicea, de por qué Dios admite el mal y concede las libertades correspondientes.[34] Se trata de la cuestión del mal absoluto (del mal por el mal mismo, con independencia de todos los condicionamientos) y con ello en última instancia de la cuestión de si y cómo se puede distinguir si el mundo está hecho para el bien o para el mal; y enseguida de la siguiente pregunta: de cómo se llega a ello.

Ya en los siglos XVI y XVII se empezó a buscar garantías, con ayuda del concepto de naturaleza, contra una repercusión inmediata de las controversias teológicas.[35] La naturaleza parece convencer de inmediato precisamente a las ciencias avanzadas, pero también en el derecho natural, de forma natural.[36] Su forma de dar sentido a las cosas, que crea certidumbre, no necesita dar un rodeo a través de una observación de segundo grado. Pero en esto, mirándolo de forma retrospectiva, sólo hay una provisionalidad

34. Véase, por ejemplo, la escapatoria a esta pregunta de Anselmo de Canterbury, «De casu diaboli», citado en *Opera Omnia*, Seckau-Roma-Edimburgo, 1938 y sigs., con un artístico círculo: no se da, porque no será aceptado; y esto, en última instancia, porque el ángel que se convierte en demonio trata de observar a Dios para ser como Dios y no sólo, como prescriben los teólogos, para obedecer a Dios. Pero sólo una sociedad aristocrática puede condenar y sancionar tan severamente el querer ser como. Nosotros podríamos preguntar: ¿y por qué no?

35. Véase al respecto Benjamin Nelson, *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Francfort, 1977.

36. El derecho natural y el internacional habrían surgido «senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dall'altra» (es decir, «delle nazioni»), se lee aún en Giambattista Vico, *La scienza nuova*, I, II, CV, citado según la edición de Milán, 1982, pág. 225. Pero esto es ya en sí mismo una observación de segundo grado de una observación de primer grado interesada por la historia.

que permite a los sistemas funcionales configurar por sus propias vías formas muy distintas de observación de segundo grado.

Por suerte o por desgracia, la evolución de la sociedad no depende de la respuesta a tales cuestiones morales, teológicas o de derecho natural. Prueba un camino propio. Realiza la diferenciación funcional a través de formas de observación de segundo grado, diferentes según el sistema. Visto desde ahora, parece como si con el concepto de Dios la sociedad sólo se hubiera entrenado para el imprevisto efecto secundario de preparar semánticamente la entrada en el mundo moderno. Se trata, se podría decir, de evoluciones previas, «preadaptive advances»,[37] como si dentro de la sociedad tradicional se hubiera pasado con ayuda de la religión, es decir, dentro de un mundo protegido por Dios, a las contingencias necesitadas con posterioridad. También el paralelismo de ver y hacer, imaginar y fabricar, investigación y desarrollo tecnológico se podría prepensar hasta llegar a que en la sociedad moderna ya no se tuvieran problemas de principio, sino tan sólo los problemas de la realización lograda. Después sólo habría que elaborar el que la *universalidad* de la contingencia está vinculada a la *especificación* de los sistemas funcionales[38] y a las formas propias, distintas en

37. Véase respecto al debate dentro de la teoría de la evolución Eve-Marie Engels, *Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur evolutionären Erkenntnistheorie*, Francfort, 1989, págs. 187 y sigs. Se parte aquí habitualmente de un cambio de función de los logros recién desarrollados, que surgen en un contexto específico (aquí la religión reflejada en la teología) para mostrarse útiles después en otros contextos.

38. Empleamos aquí las «pattern variables» de Talcott Parsons, «Pattern Variables Revisited», *American Sociological Review*, 25 (1960), págs. 467-483.

cada caso, de observación de segundo grado, pudiendo esto valer incluso para el sistema funcional «religión».

En conjunto, se consigue así una descripción del mundo *todavía unitaria*, con una *elevada superación de la incoherencia.* La «diversitas» está dentro de la intención de Dios, es precisamente una característica de la perfección. Y sólo la imprenta dramatiza la experiencia de con cuánta fuerza estas incoherencias repercuten también en la propia doctrina de Dios, también al nivel de la observación de segundo grado.

IV

El intento más conocido de explicar la transición a la modernidad en la especificidad de sus condiciones a través de la religión, dentro de una determinada formación teológica, sigue siendo el de Max Weber. La especial afinidad entre la postura económica capitalista y la teología puritana (Weber dice significativamente «ética») está en la justificación de motivos que de otro modo serían socialmente sospechosos.[39] A esto subyace un modelo teórico de actuación. Esto significa, sobre todo, que la actuación necesitaría *siempre* motivos (atribuciones de intención, justificaciones, «accounts») para

39. Véase sobre el mismo tema, independiente de Weber en su concepción, Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago, 1949. Entretanto, y precisamente para las cuestiones éticas, hay también fuertes tesis de continuidad que sin embargo apuestan menos por la religión que por la tradición ético-política, civil-humanista. Véase tan sólo John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N.J., 1975; Istvan Hont y Michael Ignatieff (comps.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Inglaterra, 1983.

ser comprensible como «adecuada a su sentido». La cuestión de si esto no es también un fenómeno dependiente de la cultura y los motivos sólo surgen cuando han de ser justificados, o al menos expuestos, no es aceptada por la teoría.[40] De ahí que también la contingencia (necesidad de justificación) de los fines esté prevista ya como postulado teórico. Sin motivos no hay fines. El que toda la tradición aristotélica haya enseñado otra cosa no puede ser tenido en cuenta por la teoría de la actuación —haya pensado lo que haya pensado el propio Weber—.[41] La teoría de la actuación tiene fácil postular al nivel de la actuación, para las estructuras económicas capitalistas, que conoce, la correspondiente necesidad de motivos; es decir, pasar del macroanálisis al microanálisis. Pero, ¿puede también —en contraposición— explicar macroevoluciones a partir de microcondiciones de actuación, por ejemplo, el surgimiento de mercados lo bastante grandes, que compensen inversiones productivas, o el desarrollo de técnicas económicas capitalistas (doble contabilidad, instrumentos financieros, bancos de depósito, etc.)?[42]

Las consideraciones presentadas en el apartado prece-

40. Véase, en cambio, C. Wright Mills, «Situated Actions and Vocabularies of Motive», *American Sociological Review*, 5 (1940), págs. 904-913, y sobre todo la obra, que se mantiene ajena a la sociología, de Kenneth Burke, especialmente *A Grammar of Motives* (1945) y *A Rhetoric of Motives* (1950), edición común, Cleveland, 1962.

41. La obra es, precisamente en el caso de Weber, mucho más rica de lo que admite la teoría desarrollada sobre el trabajo de definición. En la teoría se subestiman sobre todo los problemas de complejidad, y Weber debe haberlo intuido, como se puede desprender de las muchas cláusulas de salvaguardia en algunos escritos y en general del método típico ideal.

42. Véase James S. Coleman, «Microfoundations and Macrosocial Behavior», en Jeffrey C. Alexander y otros (comps.), *The Micro-Makro Link*, Berkeley, 1987, págs. 153-173. El propio Weber oculta este pro-

dente pasan, por esas insuficiencias del aparato teórico, de premisas teóricas de actuación a teóricas de sistema. La operación de observar (con lo que bien se puede estar haciendo referencia a actuación) se distingue por una obligatoriedad constitutiva del sistema (en vez de subjetivamente anclada). O mejor dicho: sólo se da en redes recursivas, que reclaman tiempo, y por tanto diferencia con el entorno. «Observación» y «sistema» son conceptos que se condicionan recíprocamente. «Observación», entendida como operación, significa que tales sistemas sólo consisten en acontecimientos producidos de manera autopoiética, es decir, sólo perviven si y mientras se pueden producir acontecimientos conexos. Y «sistema» dice que a pesar de, o precisamente por esa autolimitación, se puede alcanzar una elevada complejidad estructural.

Un análisis con estos conceptos da un nuevo perfil a la representación weberiana de las consecuencias de la «ética protestante». En los siglos XVI y XVII no se trata sólo de nuevas formas, adecuadas a la tendencia, de justificar los motivos, sino de una necesidad de motivos, presión de motivos, sospecha de motivos de nuevo cuño.[43] La actuación pasa en el caso normal a tener fundamentos motivacionales, y esto

---

blema mediante referencia a usos de interpretación que se atienen a lo «típico». Pero esto sólo conduce a otra formulación de la pregunta por las condiciones socioestructurales y los efectos sociales de tales tipificaciones.

43. De los muchos ámbitos en los que esto se demuestra mencionaremos tan sólo la transición de las representaciones teatrales medievales en espacios abiertos al teatro en escenario del siglo XVI; además, la discrepancia que aparece en los textos novelescos entre fin y motivo (como en el Don Quijote). También la distinción entre verdadera y falsa virtud, y la prohibición de buscar motivacionalmente una acción virtuosa que obtenga automáticamente un éxito en términos de respeto, forman parte de este contexto. La capacidad, en tanto que observada, debe demostrarse inge-

no significa otra cosa que a ser tematizada en el contexto de la observación de segundo grado. Pero éste, por importante que sea, no es más que un momento de un cambio mucho más amplio, que repercute en toda la sociedad, a una observación de segundo grado.

Porque la observación de segundo grado es el fundamento *operativo* para la diferenciación *estructural* de sistemas funcionales sociales especiales. Naturalmente, esto sigue dependiendo de la diferenciación operativa del sistema global «sociedad» por medio de la comunicación. Es decir, la sociedad sólo puede llevar a cabo observaciones en forma de comunicación, no en forma de operaciones internas a la conciencia y sobre todo no en forma de percepciones. Si ahora se cambia no sólo la percepción de la percepción de otros o la atención consciente al (supuesto) pensamiento de otros, sino también la comunicación, al modo de la observación de segundo grado, esto lleva a un inmenso incremento de la complejidad socialmente disponible. En este sentido, la observación de segundo grado es, con su semántica y sus valores propios de contingencia —dicho desde un punto de vista metodológico—, una variable interviniente que explica que la sociedad pueda pasar a una forma de diferenciación orientada por funciones.

V

La elaboración de este punto de la investigación exigiría amplios trabajos... tanto desde el punto de vista teórico

---

nua, natural, espontánea, auténtica, sincera, es decir, permanecer en el plano de la observación de primer grado. Pero esto sólo se formula en relación a que está expuesta a la observación de segundo grado.

como también empírico, para cada sistema funcional. Esto no se puede lograr en el marco de un breve tratado, incluso en el marco de un solo libro. Nos conformaremos con algunas breves afirmaciones que apunten las direcciones de la investigación y al mismo tiempo estén formuladas de tal modo que pongan de manifiesto la situación histórica del cambio del siglo XVIII.

1. El sistema científico cambia a la observación de segundo grado en el momento en que desmonta toda clase de autoridad anunciadora de verdades y la sustituye por el medio de las publicaciones. Las publicaciones, sean cuales sean sus fundamentos, se elaboran de tal modo que se pueda observar la ganancia de conocimiento que persiguen, es decir, que se pueda observar cómo se ha observado. En la teoría científica clásica éste era el resultado esperado de la disciplina metódica y la eliminación de las interferencias subjetivas. Recientes investigaciones demuestran que la preparación de publicaciones tiene en cambio una importancia muy autónoma, selectiva, incluso estilizadora. Producción y representación del aumento del conocimiento se separan, y mientras el investigador que lleva a cabo la investigación sigue siendo observador de primer grado, es decir, ve directamente lo que se le muestra, en la publicación tiene que mostrar que tiene en cuenta el estado de la investigación, es decir, que observa lo que otros han observado, y que él mismo confecciona su representación con un cuidado que le permite que otros observen tan bien como sea posible cómo y qué ha observado él.[44]

44. Bibliografía al respecto es, por ejemplo, Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*,

2. A más tardar desde el comienzo del siglo XIX, también el sistema del arte cambia a una observación de segundo grado. La idea de una reproducción (*imitatio*) de algo que existe fuera del sistema es abandonada y sustituida por el énfasis en las formas hechas realidad en la obra de arte (distinciones), que coordinan la observación a producir o contemplar. Las comparaciones externas son sustituidas por la ejecución de distinciones internas (oposiciones, contrastes, etc.). El ámbito de lo accesible para el arte se expande y sólo se ve limitado por la medida propia de una elaboración artística. La autonomía del arte consiste entonces en que se autolimita. El criterio último sigue siendo si la observación logrará atraer a la observación. Sin duda, el sistema emplea en la poesía palabras, en las artes plásticas materiales, en la danza cuerpos, que también aparecen en otros ámbitos, y construye con ellos referencias externas; pero las disciplina mediante su uso interno, orientado a hacer posible la observación formal, es decir, nuevamente al servicio de la observación de segundo grado.[45]

3. En el uso lingüístico de la teoría política se siguen encontrando los viejos títulos referidos al dominio (democracia, soberanía, alteza, etc.). Pero de hecho también este sistema ha pasado a más tardar desde el siglo XIX a la observación de segundo grado, con ayuda de una orientación regular y continuada por la opinión pública. Esto no significa en modo

Francfort, 1984; Rudolf Stichweh, «Die Autopoiesis der Wissenschaft», en Dirk Baecker y otros (comps.), *Theorie als Passion*, Francfort, 1987, págs. 447-481; Charles Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and Activity of the Experimental Article*, Madison, Wisc., 1988.

45. Una notable excepción es la música. Emplea sonidos que sólo existen en la música y en ningún otro ámbito. Esto parece servir para concentrar la referencia ajena también dada en la experiencia del tiempo.

alguno que la opinión pública sea el verdadero poder del Estado, como se creía en las últimas décadas del siglo XVIII; pero sí que actúa como un espejo en que el político puede ver cómo son valorados él y otros con ayuda de «issues» específicos en cada caso;[46] y las elecciones políticas, a su vez en modo alguno un instrumento de dominio, dan énfasis a esa orientación, precisamente porque en cada momento aún no está establecido si se producirá. Precisamente por eso, la ocupación de la cúspide de la jerarquía del Estado es contingente, aunque todo dependa de su poder; porque sólo así se puede garantizar a los ojos del público la orientación por la opinión pública y la observación permanente y recíproca de gobierno y oposición.

4. El sistema económico se orienta por el modo de la observación de segundo grado, en tanto que se fija en los precios del mercado y registra si a los precios fijados se pueden realizar transacciones o no, si los competidores ofrecen otros precios y qué tendencias se pueden deducir de los cambios de los precios.[47] Por eso la configuración de los precios no puede ser «justa», porque toda medida externa impediría la observación de la observación de otros o la desplazaría hacia unos pocos desvíos efectivos; ni el precio de mercado en cada momento puede regirse por datos agregados u objetivos económicos de signo político, porque también eso dificultaría, si no bloquearía, la función de hacer posible la observación de observaciones. Así que también

46. Véase Niklas Luhmann, «Gesellschaftliche Komplexität und öffentliche Meinung», en Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, Opladen, 1990, págs. 170-182.

47. Véase Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Francfort, 1988.

aquí se puede ver con claridad la relación entre observación de segundo grado, contingencia de los precios, cierre del sistema frente al entorno y autonomía en el sentido de autolimitación.

5. En el sistema jurídico, el paso decisivo en la evolución está en la plena positivación del derecho, en la práctica, en la sustitución de la distinción derecho natural/derecho positivo por la distinción derecho constitucional/derecho normal a finales del siglo XVIII. Esto conduce a que el derecho sea observado con vistas a la cuestión de cómo se ha decidido o cómo se decidirá. Interpretación y pronóstico son formas de producción de textos a partir de textos, y por tanto formas de observación de segundo grado. Esto no conduce en modo alguno a la arbitrariedad, como opina el reproche de decisionismo, pero sí nuevamente a la autolimitación. Porque precisamente lo arbitrario no se puede interpretar o pronosticar.

6. Entre los sistemas más impresionantes con observación de segundo grado, experimentables con gran proximidad, está la familia moderna.[48] El medio del amor, empleado en la comunicación para la formación familiar, conduce (se opine lo que se opine de las realizaciones psíquicas) a que cada uno de los miembros tenga que tener en cuenta cómo es observado por los otros.[49] La indiferencia en este

48. Véase Niklas Luhmann, «Sozialsystem Familie», *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, págs. 196-217. Véase también el artículo siguiente, «Glück und Unglück der Kommunikation in Familien: Zur Genese von Pathologien».

49. Que esta observación física de las observaciones sea llevada al fracaso, precisamente por la comunicación que se observa en vez de ella es una conocida experiencia cotidiana, pero también un tema ya literariamente tratado en torno al 1800. Véase, por ejemplo, «Siebenkäs» de Jean Paul (para los cónyuges) o «Flegeljahre» (para los hermanos gemelos).

sentido es un síntoma inequívoco de falta de amor, mientras el amor mismo se deja al círculo de la doble contingencia e inevitablemente se «extraña», es decir, se establece sobre símbolos del desarrollo de este círculo, sobre la extracción de él de puntos difíciles o incluso sobre la comunicación paradójica. Como siempre en la observación de segundo grado, esto no significa en modo alguno que el consenso (aunque sólo sea esfuerzo por hallar el consenso) esté prescrito y funcione como texto. Más bien el amor se muestra en la dimensión de la capacidad de hacer que el otro se afirme como otro y de ajustar la propia observación, sobre todo la actuación, a la alteridad observada de las observaciones del otro. En cualquier caso, la familia encuentra el límite de su sistema en la inclusión de personas en este modo de la observación de segundo grado, por lo que sólo puede haber un gran número de familias, pero no un sistema colectivo de familia social.

7. Para el sistema educativo lo mejor es orientarse por la invención semántica del niño, siendo discutible hasta qué punto se puede atribuir al siglo XVII o sólo al siglo XVIII.[50] Mientras que antes el niño era contemplado como fenómeno natural de la especie humana, como hombre aún pequeño, aún sin terminar, y la educación tenía que acompañar su evolución, complementarla o incluso protegerla de corrupciones, ahora la observación del niño es observada para poder derivar de ella conclusiones para una educación adecuada al niño. Esto puede ser realizable en la educación familiar. La educación ligada a clases escolares

50. Véase Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime,* París, 1960, y George Snyders, *La Pédagogie en France aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles*, París, 1965.

se vería fácilmente desbordada por ello; pero también ella exige desde el punto de vista metodológico (didáctico) que hay que partir de las posibilidades de comprensión del niño.

Con todas las evidentes diferencias que resultan de las distintas funciones y codificaciones de estos sistemas, también se muestran sorprendentes concordancias, por así decirlo «estructuras profundas» de la sociedad moderna. Es sabido que se puede incrementar por medios teóricos la comparabilidad de lo distinto. Esto es además una afirmación acerca de la sociedad moderna. Este tipo de sociedad ya no se realiza a través de preeminencias de ámbitos parciales: la nobleza o la ciudad. La acuñación de la cohesión social se muestra más bien en las consecuencias no arbitrarias de la autonomía de los sistemas funcionales. Precisamente por eso resultan similares, a pesar de todas sus diferencias (y modernos en este sentido específico), porque han hecho realidad un cierre operativo y una autonomía autopoiética y esto no se ha hecho de cualquier forma, sino sólo en forma de acuerdos que, entre otras cosas, prevén una observación de segundo grado como operación normal que sustenta el sistema. Esto nos explica el llamativo hallazgo de que esta sociedad se abandone a las contingencias como ninguna antes que ella.

Sus sistemas funcionales no necesitan auxiliares religiosos para sus operaciones. Las coincidencias con la religión, por ejemplo, las coincidencias de los ataques étnicos y religiosos a una formación estatal dada, pueden ser desdeñadas como casualidad o como particularidad regional. Por lo demás, esto también se aplica a finales del siglo XVI y principios del XVII, en el contexto de la reforma de la Iglesia, la

consolidación de los Estados territoriales, las reformas de la justicia y el forzamiento de una semántica específica de la nobleza. Fenómenos de transición de este tipo no son duraderos y las particularidades regionales no son universalizables a una sociedad mundial.

Los sistemas funcionales trabajan, en otras palabras, secularizados; o al menos éste es el concepto con el que se describe este fenómeno desde el sistema religioso. En vista de la importancia histórica de la religión cristiana para la universalización de la semántica de la contingencia, la «secularización» es al mismo tiempo una disposición histórica (específicamente moderna), un «concepto político-ideológico». Sin embargo, los sistemas funcionales han constituido formas propias de observación de segundo grado y por tanto distintas experiencias de contingencia. Consecuentemente, la sociedad permite al individuo, si así lo quiere, vivir sin religión, y vivir bien.

Sólo que las semánticas de contingencia de los sistemas funcionales se dan abiertas al futuro. No excluyen que todo lo que se ha aceptado en cada momento también podría ser de otro modo y ser redefinido mediante comunicación. Su propia autopoiesis exige el empleo de operaciones sin certeza última... sólo sobre la base de lo que en el momento se tiene a mano y se asume convencido o como hecho, como la cotización bursátil del día, la imposibilidad de dirigirse al cónyuge o el éxito en términos de prestigio de las acrobacias intelectuales. Esto puede deberse también, si se quiere echar mano por un momento de la idea de Durkheim de la integración social por la religión, a que ya no hay formas socialmente necesarias para la cohesión social de los sistemas funcionales, para su limitación recíproca. De ahí que la sociología misma entienda su diagnóstico de la actualidad

como condicionado temporalmente, como ávido de discontinuidades que han pasado o hay que exigir.[51]

Tampoco la religión cambia nada en esto. No establece qué precios son políticamente oportunos o justos y contribuyen a la felicidad familiar, o qué teorías pueden ser empleadas desde el punto de vista militar o industrial o son adecuadas para hacer atractiva la enseñanza. Todo esto tiene que quedar en manos de las coincidencias que se den en cada momento. Porque de otro modo la autonomía autopoiética y la dinámica propia se verían demasiado limitadas, perderían capacidad de rendimiento y finalmente se corromperían, en el antiguo sentido del término. Hoy las necesidades e imposibilidades ya no representan la estructura ordenadora del mundo. Sólo son modalidades que hay que aceptar por razones temporales.

Pero precisamente por eso también la religión, siguiendo su modelo y sus estructuras profundas, tiene su propia función no integrable, con lo que no puede determinar a otros sistemas, pero sí irritarlos en algunas circunstancias. Sólo de manera religiosa se puede comunicar la convicción, es decir, sacarla de la forma de la mera obstinación individual. Ningún otro sistema social funcional puede transmitir la convicción y hacer comunicable que aquello que se hace es en última instancia bueno, ya se trate de actividades terroristas o de la dirección de un hotel, de la construcción de nuevas armas o nuevas teorías o de la exitosa retórica de los programas políticos, de la influencia sobre la educación de

51. Véase especialmente Klaus Lichtblau, «Soziologie und Zeitdiagnose: Oder: Die Moderne im Selbstbezug», en Stefan Müller-Doohm (comp.), *Jenseits der Utopie: Theoriekritik der Gegenwart*, Francfort, 1991, págs. 15-47.

los propios hijos o de la desesperada búsqueda, que permanece en el anonimato, de un estilo propio en el arte.

Y también eso forma parte del contexto de la sociedad moderna, que se resiste de ese modo a la contingencia de la propia acción y no se deja confundir porque su propia observación sea observada.

Capítulo 4

LA DESCRIPCIÓN DEL FUTURO

I

La formulación de mi tema puede sonar un tanto insólita. Cuando se habla de futuro, se piensa normalmente en un pronóstico. Se querría prever y predecir lo que vendrá. Este deseo es tan antiguo como Mesopotamia. O se ve el futuro desde el punto de vista de la producción de efectos. Se querría poder producir determinadas circunstancias que no surgirán por sí mismas. En un caso, en el presente se tiene el problema del verdadero conocimiento de las leyes de los acontecimientos; en el otro, el problema de los medios y los costes. Pero, ¿para qué hay que describir el futuro? Y cómo se puede hacer si en el presente aún no es ni siquiera visible qué hay que describir.

Precisamente ése es el problema que hay que tratar aquí. Al mismo tiempo, hay en él una intencionada distancia con las perspectivas del saber y del querer. Retrocedemos un paso en la pregunta de cómo describimos el futuro y preguntamos primero: ¿cómo podemos saber ante qué caso estaremos en el futuro? ¿Y cómo podemos querer algo determinado en relación a un futuro que aún no es aprehensible? O, preguntándolo una vez más de otro modo: ¿en qué formas se presenta el futuro en la actualidad?

Mi punto de partida es que no hay ninguna respuesta válida de una vez por todas a esta pregunta. Todas las afirmaciones sobre tiempo dependen de la sociedad en la que fueron formuladas. Los conceptos temporales son conceptos históricos. Esto no se discute entre historiadores, etnólogos y sociólogos. Hoy tenemos que vivir con perspectivas de futuro extremadamente inciertas, y la incertidumbre no tiene su razón en el plan salvador de Dios, sino en el sistema de la sociedad, que tiene que responsabilizarse de sí misma. En todo caso, de manera metafórica aún se sigue hablando de perspectivas apocalípticas —el sol poniente de la teología arroja largas sombras—, pero sabemos muy bien que el futuro de la sociedad es un problema que sólo se puede formular en la sociedad y sobre el que sólo en la sociedad se puede decidir de una u otra manera.

II

Una posibilidad de entender la actual situación es compararla con formas más antiguas de descripción del futuro. Sin duda no es que el futuro sea un invento de la Edad Moderna, aunque antes se hablara más bien de las cosas venideras —*de futuris*— en plural que del futuro en singular. Pero la medida de su variabilidad ha crecido con la complejidad del sistema social, y esto determina las formas semánticas que entran en consideración para una descripción del futuro.

Hasta entrada la Edad Moderna se había percibido la vida social dentro de un cosmos de esencias que garantizaba la constancia de las formas de los seres y de los elementos, y con ella también la de las magnitudes. Se podía describir este cosmos como naturaleza o como creación de Dios (y en todo

caso sólo los poderes religiosos podían disponer sobre esencias y sustancias). La naturaleza preveía el futuro como forma final de movimientos, como perfección de la naturaleza, y toda inseguridad se refería a posibles corrupciones, a acontecimientos del azar o a un margen de variación no necesariamente establecido en la naturaleza, pero natural,[1] es decir, no a sustancias, sino a accidentes. Con la constancia de las formas de las esencias, se tenía que tratar con la variación en el plano de los acontecimientos. La muerte temprana era una experiencia cotidiana, que no obstante no concernía a la esencia del hombre. Lo que se acometía en este mundo podía fracasar. Uno se veía expuesto a la suerte o la desgracia. La vida se experimentaba como vida en riesgo. Sin duda no en lo sustancial, pero sí en lo accidental, había que contar con la historia. Pero en vista de las formas constantes de las esencias y los buenos fines se podía aprender de la historia y retirarse (precisamente al principio de la modernidad) a conceptos de virtud que recomendaban inconmovilidad, robustez, ataraxia en el mantenimiento de lo correcto. Las incertidumbres del futuro se mantenían dentro del marco de un mundo por principio discorde, como totalidad de las cosas visibles e invisibles. No se podía dudar de la *harmonia mundi.*

Este modelo de partida ya no se podía mantener en la Edad Moderna, en vista de las consecuencias de una creciente complejidad de la sociedad y su conocimiento. Desde el siglo XVIII se pueden observar manifestaciones de corrosión y crítica. Como Arthur Lovejoy expuso en su famosa monografía,[2] el orden jerárquico de la esencia es de-

1. Así, por ejemplo, Aristóteles, *De interpretatione*, 9.
2. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Mass., 1936.

rrumbado y temporalizado. Por razones lógico-materiales, el mundo sólo puede haber surgido en una sucesión históricamente prolongada, a la que Dios mismo tenía que sumarse como su creador, y por eso en modo alguno está terminado. Así se pasó de la perfección a la perfectibilidad, con mucha menor seguridad en la pregunta de si la perfección se alcanzaría realmente. El *Emilio* de Rousseau, los enormes esfuerzos de la educación en un solo caso, ofrecía la perspectiva para ello.

Al mismo tiempo, se concibió una nueva confianza en el futuro. La actuación humana fue concebida como construcción paralela a la creación con los mismos arquetipos, pero mejores resultados. La rígida estructura de la creación fue puesta en movimiento por la idea de progreso y por el criterio de la utilidad. En el período entre John Locke y Jeremy Bentham se secularizó el principio mismo de la utilidad y con ello se cambió a preferencias históricamente variables. Finalmente, la historia fue reconstruida como evolución, con la consecuencia de que ahora se podía explicar lo sustancial a través de lo accidental, mediante la explotación de azares. La sabiduría de la «common law» se ve en una larga historia de decisión en casos concretos —desde Coke hasta Hume pasando por Hale—, y no en principios o formas esenciales fijas. Los conceptos de sustancia son sustituidos por los de función (un proceso que se explica a sí mismo como intercambio de funciones). El concepto de humanidad (*Menschheit*) como un género de la naturaleza fue sustituido por una doble conceptualidad, que en ambas variantes ofrecía más espacio para la individualidad: por el concepto de sujeto, que se apropia del mundo según su *façon* propia en cada momento, y el concepto de población, que mejora por el procedimiento de la selección natural en

el plano de los invididuos con la consecuencia de que sólo los más fuertes, los más bellos, los más adaptados tienen una posibilidad de futuro.

Ante este telón de fondo hay que entender que la sociedad moderna pudiera mirar hacia el futuro al principio de su autopercepción. Ya no era la sociedad estamental tradicional, pero tampoco era aún lo que le esperaba en el futuro. Se encontraba en una situación flotante el «ya no» (*nicht mehr*) y el «aún no» (*noch nicht*). El Romanticismo formula esto como poesía. La teoría política desvía las correspondientes esperanzas hacia la teoría constitucional, hacia la liberación de libertad. La teoría económica cree poder determinar las condiciones del bienestar creciente. En conjunto, se obtiene la impresión de que en torno a 1800 la imposibilidad de describir correctamente las nuevas estructuras de la sociedad moderna se ve compensada por proyecciones de futuro. Todavía hasta entrado nuestro siglo se habla del proyecto inconcluso de la modernidad y se exige más democracia, emancipación, más posibilidades de autorrealización, pero también más y mejor técnica —en pocas palabras: más de todo aquello que se había prometido como futuro. Tanto en lo tecnológico como en lo humano, la sociedad se describe mediante proyección de su futuro.

Pero, ¿es esta modernidad, es la modernidad de Habermas nuestra modernidad? ¿Es la sociedad que explotaba la ocasión de su autodescripción para la proyección de su futuro nuestra sociedad? ¿Podemos —se podría incluso preguntar: tenemos que— mantener semejante imagen del futuro porque de otro modo no podríamos saber quienes somos y dónde estamos?

Después de pasar doscientos años largos ocupada consigo misma, la sociedad moderna dispone de medios de auto-

descripción mucho mejores, más próximos a la realidad. En todo caso, cada vez sabe percibir más efectos estructurales que tiene que autoatribuirse porque están inseparablemente unidos a los dispositivos de los que depende la prosecución de la reproducción social al nivel alcanzado. Empezó con la observación de las consecuencias de la revolución industrial: más riqueza y más pobreza que nunca, observa ya Hegel en sus *Lecciones de Filosofía del Derecho*;[3] y ya antes de la Revolución Francesa el ministro Necker, experimentado en asuntos prácticos, había dicho que en vista de esta situación fracasaba la idea clásica y estable de la virtud y armonía de la justicia.[4] La fanatización de lo absoluto como punto de partida de nuevo cuño que siguió a la Revolución Francesa y la correspondiente sustitución de toda semántica de la unidad por ideologías es también una consecuencia tempranamente observada, y con ella la legitimación del delito desinteresado, manifestaciones que arrojaron a un Friedrich Schlegel en brazos de la religión, única que producía dicha (única que daba paz).[5] Pero entretanto, cada vez hay más opiniones irritantes de este tipo. Piénsese en la sobrecarga que sufren la economía y el derecho a causa del tan bien intencionado Estado del bienestar, políticamente ya inevitable. O en las consecuencias ecológicas de la técnica, que hoy ensombrecen todo lo demás.

3. Véase Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung in einer Nachschrift von 1819/1820*, edición a cargo de Dieter Henrich, Francfort, 1983, págs. 193 y sigs.

4. «Il ne suffit plus d'être juste, quand les lois de propriété réduisent à un étroit nécessaire le plus grand nombre des hommes», en Jacques Necker, «De l'importance des opinions religieuses», Londres-Lyon, 1788, citado en *Oeuvres complètes*, tomo 12, París, 1821, págs. 80 y sig.

5. Me refiero aquí al tratado «Signatur des Zeitalters», citado en Friedrich Schlegel, *Dichtungen und Aufsätze* (edición. a cargo de Wolfdietrich Rasch), Munich, 1984, págs. 593-728.

Por eso hoy nos encontramos en una situación completamente distinta que en la época de la Ilustración, de la Revolución Francesa o del neohumanismo prusiano. Podemos describir mejor a la sociedad actual en sus consecuencias, aunque aún no dispongamos de una teoría social adecuada, y por eso tenemos preocupaciones de cara al futuro. Esto no afecta necesariamente al individuo en sus costumbres, expectativas de renta o, al contrario, en la profunda desesperanza con la que la mayoría de la gente tiene que arreglárselas. Pero nos preguntamos y somos asediados por la opinión pública con la pregunta: ¿qué será de la humanidad, de la sociedad? ¿Qué condiciones de vida encontrarán las «futuras generaciones», de las que tanto se habla ahora, supuesto que aún se trate de hombres comparables a nosotros y no de humanoides modificados por la tecnología genética, normalizados y diferenciados por programas?

Como nunca antes, en nuestro tiempo se ha roto la continuidad entre pasado y futuro. Ya Novalis había designado el presente como «el diferencial de la función entre el futuro y el pasado»,[6] y consecuentemente la poesía del Romanticismo había trabajado con metáforas y bambalinas de las que podía estar segura de que nadie creía en ellas. La actual actualidad, especialmente el primer Romanticismo, puede explicarse por esto. Pero a nosotros tampoco nos sirven ya las bambalinas que apuntan a lo trascendente, y desde luego no la poesía, es decir, la confianza en la palabra, en el lenguaje, en el sentido fijable. Solamente podemos estar seguros de que no podemos estar seguros de si algo de lo que

6. Así el fragmento 417 según la numeración de Ewald Wasmuth, *Fragmentos*, tomo I, Heidelberg, 1957, pág. 129.

recordamos como pasado seguirá siendo lo que era en el futuro.

Pero esto no es todo. Sabemos además que mucho de lo que ocurrirá en los futuros presentes depende de decisiones que tenemos que tomar ahora. Y ambas cosas están a todas luces relacionadas: la dependencia de las situaciones futuras de la decisión y la ruptura de la continuidad del ser entre el pasado y el futuro. Porque sólo se puede decidir si y en tanto no esté establecido lo que ocurrirá.

Esta relación que nos determina, que nos deja indeterminados, puede ponerse de manifiesto volviendo la vista a la Antigüedad. Y el contraste es evidente: también Aristóteles se había dado cuenta en un famoso texto (*De interpretatione*, 9) de que no podía saber si una batalla naval tendría lugar en el futuro o no. Ése fue el punto de partida de una larga discusión medieval *de futuris contingentibus.* Pero Aristóteles no veía en ello un problema de decisión, ni siquiera había referido el problema a dependencias de decisiones,[7] sino únicamente a la posibilidad de calificar las afirmaciones de ciertas o inciertas. De ahí que su consejo no fuera, por ejemplo, no correr el riesgo de una batalla naval, sino abstenerse de juzgar. Como si ya estuviera claro que la batalla tendría lugar o no, pero aún no se podía saber. Pero nuestro problema sería si debemos arriesgarnos o no a una batalla naval.

7. Véase Charles Larmore, «Logik und Zeit bei Aristoteles», en Enno Rudolph (comp.), *Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stuttgart, 1988, págs. 97-108. Véase no obstante la frase 18b 31-32, donde se señala que en caso de pura necesidad no tendrían sentido ni la meditación (*bouleúesthai*) ni el esfuerzo (*pragmateúesthai*).

III

Si se buscan puntos de apoyo para una descripción del futuro en lo que en la actualidad está intelectualmente *à la mode* y parece aceptable o inaceptable, una posible estrategia es distinguir entre una dimensión de sentido material, una social y una temporal. Desde el punto de vista material, llama la atención que la *referencia* de todo empleo de signos, de todo uso del lenguaje, de todo tratamiento de la información se haya convertido en problema. Esto empieza con que a finales del siglo XVIII se sustituye la vieja teoría de las ideas por la teoría del lenguaje, lo que se muestra en la realidad de bambalinas del Romanticismo, en la lingüística de Saussure, en la crítica del empirismo lógico de Quine, en el juego con una semiótica sin referentes, por ejemplo en Roland Barthes,[8] pero también en la teoría de los sistemas operativamente cerrados y sin embargo cognitivos, por ejemplo en la epistemología biológica de Humberto Maturana. La realidad no se niega en modo alguno, y ningún representante de esta tendencia piensa en recaer en el viejo error del solipsismo. Pero la garantía de la realidad está ahora exclusivamente en las operaciones del sistema, que tienen que atenerse a lo que consiguen —mientras se pueda—. Sin duda, internamente se puede distinguir entre autorreferencia y referencia ajena, pero sólo internamente, sólo en la forma de una diferencia, guía de operaciones internas y en consecuencia de forma dis-

8. Véase también Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlín, 1989, que asimismo excluye toda medida hacia el exterior y sólo conoce la alternativa de entender los signos directamente (es decir, sin tener en cuenta la diferencia entre signo y designado) o interpretarlos mediante otros signos. Y mediante esta diferencia sólo se puede decidir *en cada caso presente*, sin establecer de forma vinculante algo para el futuro.

tinta en cada sistema. Con el concepto de autopoiesis adecuado a esto se abandona radicalmente toda perspectiva teleológica de futuro, tanto la natural como la mental. Intenciones y fines son sólo autosimplificaciones de los sistemas. Y la discrepancia con la realidad se muestra cuanto antes en las inesperadas consecuencias accesorias, no planificables como costes. Va bien mientras va bien. Ése es el mensaje. Y el consejo técnico apunta al cambio de las preferencias.

En la dimensión social, encontramos algo parecido en forma de una pérdida de autoridad. Con autoridad nos referimos aquí a la capacidad de representar el mundo en el mundo y convencer consecuentemente a otros. La autoridad podía estar fundada en el saber o en el poder, en el conocimiento del futuro o en la capacidad de producirlo conforme a lo deseado, en cualquier caso, pues, en el futuro. Pero esto sólo se muestra cuando se sustrae esa seguridad que va más allá del presente. Mientras la autoridad tiene vigencia actúa, por emplear una formulación de Carl Joachim Friedrich, como supuesta «capacity for reasoned elaboration».[9] De esto sólo ha quedado la argumentación razonadora, que quizás ha incrementado su valor en términos de respeto, por lo menos en ciertos círculos. Pero la autoridad residía precisamente en que se podía ahorrar esto debido a su saber o a su poder.

El lugar de la autoridad parece ocuparlo algo que se podría designar como política de entendimientos.[10] Los enten-

9. Véase «Authority, Reason and Discretion», en Carl J. Friedrich (edición a cargo de), *Authority* (Nomos I), Nueva York, 1958.

10. Véase Alois Hahn, «Verständigung als Strategie», en Max Haller y otros (comps.), *Kultur und Gesellschaft*, Actas del 24° Congreso Alemán de Sociología, Zurich, 1988, Francfort, 1989, págs. 346-359. Véase también Simon, *Philosophie des Zeichens*, esp. págs. 177 y sigs.

dimientos son situaciones provisionales negociadas que se pueden invocar durante un tiempo. Ni afirman consenso ni constituyen soluciones razonables o siquiera correctas a los problemas. Sólo fijan los puntos de referencia sustraídos a la lucha para ulteriores controversias, en las que de nuevo podrán formarse coaliciones y oposiciones. Frente a toda aspiración a la autoridad, los entendimientos tienen una gran ventaja: no pueden ser desacreditados, sólo tienen que volver a ser negociados una y otra vez. Su valor no aumenta, sino que disminuye con el paso del tiempo. Y también esto permite sospechar que el verdadero problema de la modernidad está en la dimensión temporal.

En la dimensión temporal, el presente se refiere a un futuro que todavía se da en el modo de lo probable o lo improbable. En otras palabras: la forma del futuro es la forma de la probabilidad, que por su parte guía la observación como forma de dos caras: como más o menos probable o como más o menos improbable, distribuyendo estas modalidades sobre todo lo que puede ocurrir. Justo a tiempo, la modernidad ha inventado el cálculo de probabilidades para poder atenerse a una realidad duplicada, producida de forma ficticia. Con él se puede calcular al presente un futuro que siempre podrá ser de otra manera, y se puede certificar de este modo haber hecho las cosas bien aunque luego salgan de otra forma. Esto presupone que se pueda distinguir entre el futuro (o el horizonte de futuro), el presente como reino de lo probable/improbable y los futuros presentes, que siempre serán exactamente como serán, y nunca de otro modo. Esta quiebra entre el presente futuro y los futuros presentes no necesariamente excluye los pronósticos. Pero su valor sólo residirá en la rapidez con la que puedan ser corregidos y en que se sepa de qué se trata a este respecto. Sólo hay una previsión «provi-

sional», y su valor no está en la seguridad que otorga, sino en la rápida y específica adaptación a una realidad que es distinta de como se había esperado.

Por eso, actualmente sólo se puede decidir con vistas a lo probable/improbable, y esto aun sabiendo que lo que vendrá vendrá como venga, y no de otra manera. Retraducido a la dimensión social, esto significa que en todos los intentos de entenderse se puede partir de la incertidumbre del otro. Si la niega, se le puede demostrar. Las negociaciones tienen entonces el sentido de aumentar tanto la incertidumbre de todos que sólo sea posible llegar a entenderse. A esto corresponde el moderno tipo del *experto*, es decir, el especialista al que se pueden plantear preguntas que no puede responder y al que se puede devolver asimismo al modo de la incertidumbre. Y a esto corresponde también la moderna figura de la *catástrofe*, es decir, el caso que en ningún caso se quiere, y para el que no se aceptan ni cálculos de probabilidad ni cálculos de riesgo ni dictámenes periciales. En cualquier caso, este umbral de catástrofe se define siempre socialmente, y las catástrofes del uno no son las catástrofes de todos los demás.

IV

Todas estas consideraciones se pueden resumir en la fórmula final *riesgo*.[11] La sociedad moderna vive su futuro en forma del riesgo de las decisiones. Para poder formular esto así, hay que cortar a la medida el concepto de riesgo y darle

11. Sobre lo que sigue véase Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991.

una precisión que en el amplio ámbito de la actual investigación de riesgos no se alcanza o se alcanza raras veces.

Sobre todo, hay que destacar la referencia a las decisiones y por tanto al presente. Un riesgo es un aspecto de las decisiones, y las decisiones sólo se pueden tomar en el presente. Naturalmente, se puede hablar de decisiones pasadas y de sus riesgos y también de futuras decisiones. Pero entonces se hace referencia a presentes pasados o futuros y no al pasado presente o al futuro presente, que ya no es actual o no lo es aún. El riesgo es, por tanto, una forma de descripción presente del futuro, desde el punto de vista de que teniendo en cuenta los riesgos es posible optar por una u otra alternativa.

Los riesgos conciernen a daños posibles, pero aún no establecidos, más bien improbables, que resultan de una decisión, es decir, que pueden ser producidos por ella, y que no se producirían en caso de tomar otra decisión. Así pues, sólo se habla de riesgos cuando y si se atribuyen consecuencias a las decisiones. Esto ha conducido a la idea de que se podrían evitar riesgos y apostar por la seguridad si se decidiera de otro modo, si por ejemplo no se instalaran centrales nucleares. Sin embargo, esto es un error. Toda decisión puede desencadenar consecuencias no deseadas. Sólo que las ventajas y desventajas, así como las probabilidades e improbabilidades, se reparten de forma distinta según cómo se decida.

Cuando las situaciones se tematizan desde el punto de vista de decisión y riesgo, ya no hay escapatoria. La lógica de la definición de la situación se transmite a todas las alternativas. Por tanto, se trata de un principio universal de la tematización de tiempo y futuro, que sólo admite consideraciones en relación a la cuantía de los daños y la probabilidad —precisamente el usual cálculo de riesgos.

En la medida en que la sociedad se arriesga a tomar decisiones y a la correspondiente movilidad, tampoco hay ya riesgos que sólo se atribuyan externamente. Se ve uno afectado por las catástrofes naturales, pero hubiera podido marcharse de la zona en riesgo o asegurar sus propiedades. Exponerse a un peligro es a su vez un riesgo. No tenemos por qué volar, aunque haya muchas cosas que hablen en pro de hacerlo; al fin y al cabo, somos mamíferos que también podemos vivir sin volar.

Además, el concepto de riesgo cuenta con una diferencia temporal, concretamente con la diferente valoración antes y después de producirse el daño. Y apunta exactamente a esa diferencia. Sólo son arriesgadas las decisiones de las que uno se arrepentiría en caso de producirse el daño. En la «management» science se habla de «postdecisional regret». No se trata sólo de meros incrementos de costes, que no conducen a lamentar la propia decisión. Más bien el concepto apunta exactamente a la paradoja de la sentencia contradictoria antes y después del acontecimiento. También en el lenguaje del Romanticismo se podía formular ya esta anticipación de una revaloración *a posteriori*. «Asentaba profundamente su luminoso presente en un futuro pasado lleno de sombras», se dice de Albano en el *Titán* de Jean Paul.[12] Para el Romanticismo esto fue un motivo para la meditación, para la reflexión sobre el ánimo, incluso para la tristeza. Nuestros contemporáneos hacen fotografías. Se entienda como se entienda esta paradoja de la simultaneidad de posturas contrapuestas, la paradoja es desplegada por el tiempo mismo, como dicen los lógicos, es decir, desencadenada por

12. Citado según Jean Paul, *Werke* (edición a cargo de Norbert Miller), 4ª edición, Munich, 1986, tomo II, pág. 322.

la diferencia temporal, con la consecuencia de que en cada momento sólo hay *un* juicio plausible. Pero el concepto de riesgo anula esta técnica vital de la sucesión de distintos juicios. Concentra la contradicción en el presente, hace resurgir la paradoja y la resuelve de otra manera, a saber, mediante un «risk management» racional. Si lo improbable ocurre, es posible defenderse de los reproches con el argumento de haber decidido, aun así, correctamente, es decir, racionalmente con respecto a los riesgos.

Vemos por tanto que con el concepto de riesgo se designa un problema pluridimensional, complejo ya desde el punto de vista lógico, que no puede ser tratado de forma adecuada con los medios relativamente sencillos de la lógica binaria clásica, sino que requiere lógicas estructuralmente más ricas. Esto ha sido señalado por Elena Esposito.[13] La consecuencia práctica es que los riesgos pueden ser observados de formas muy distintas según las distinciones que se ponderen. El problema vuelve así a la dimensión social, a la sociedad y en última instancia a la política. Y al contrario que en el cosmos del observador volante de Einstein, no se dispone de matemática alguna que permita la conversión de una perspectiva en otra.

Hay numerosos puntos de apoyo para decir que la sociedad moderna percibe de hecho su futuro en la forma de un riesgo presente. Piénsese tan sólo en la posibilidad de *asegurarse* frente a numerosas desgracias. Los seguros no crean seguridad de que la desgracia no ocurrirá. Sólo garantizan que no modificarán las circunstancias patrimoniales del afectado. La economía aporta la posibilidad de asegurarse. Pero hay que decidir sobre ello. Con esto, todos los *peligros*

13. Véase *Rischio e osservazione*, Ms. 1991.

contra los que uno podría asegurarse se transforman en *riesgos*. El riesgo está en la decisión de asegurarse o no asegurarse.

Otros problemas de riesgo se derivan de la participación general en la economía. Entre la recepción y el gasto de dinero median, al contrario que en el intercambio directo, distancias temporales, ya sea porque el dinero sólo se puede gastar después de haberlo recibido; ya porque se invierta dinero en la esperanza de obtener beneficio con él. En la sociedad moderna, una parte de estos riesgos es asumida por bancos, pero también en la vida cotidiana se da un riesgo económico, encubierto tan sólo porque se mantiene ampliamente indefinido qué necesidades y deseos habría que satisfacer con el dinero aceptado.

Tomaremos un último ejemplo del campo de la política. En las sociedades antiguas se consideraba orden *natural* la diferencia entre dominadores y dominados, y se aceptaba porque la naturaleza no permite lo discrecional, porque excluye la pura arbitrariedad. O se creía que el dominador había sido instituido por Dios y en los casos graves se podía rezar alzando los ojos al cielo. Hoy, en cambio, la ocupación de todos los cargos, incluidos los máximos, es una cuestión de decisión. Y esto convierte en riesgo el peligro del abuso de poder o de las decisiones políticas equivocadas.

El paso de peligros a riesgos es, como muestran estos ejemplos, el sentido contraintuitivo y no intencionado de numerosas instituciones de la sociedad moderna que fueron concebidas para fines totalmente distintos.

La forma de tematización del riesgo abarca situaciones muy distintas. En su complejidad lógica y en la paradójica unidad última del riesgo se refleja, se podría sospechar, la complejidad de la sociedad moderna, que sólo puede des-

cribir su futuro en el presente, y por otra parte tampoco puede describirlo. ¿Está para nosotros la semántica del riesgo en el punto en que anteriores sociedades intentaron contar con Dios?

De esta conclusión nos queda una consideración final que atañe al mismo tiempo a los límites de la semántica del riesgo. En el debate ecológico, nos encontramos hoy ante una complejidad que se sustrae a una atribución de toma de decisiones. Sin duda sabemos, o podemos al menos sospechar, que importantes condiciones ecológicas de vida se verán modificadas por decisiones sobre el empleo de la técnica y sus productos, con la expectativa de graves daños. Pero apenas podemos atribuir este problema a decisiones individuales, porque los extremadamente complejos encadenamientos causales de numerosos factores y el largo plazo de la tendencia no admiten semejante atribución. La fascinación por el síndrome técnica/decisión/riesgo va tan lejos que aún intentamos abarcar esta situación dentro de esta semántica. Buscamos sin cesar decisiones, aunque sean decisiones políticas, con las que salir al paso de este problema, eludirlo o al menos poder quitarle fuerza o retrasarlo. Lo definimos como un riesgo de dejar de hacer algo que posiblemente podría ayudar. Sería incomprensible, incluso indefendible, no intentar todo lo posible aunque sólo pueda tratarse de otra distribución del riesgo. Nada habla en contra y todo a favor.

Y aun así, conocemos la inadecuación de todos los intentos por resolver problemas de este tipo con desplazamientos de preferencias en el ámbito de la decisión. Sobre los futuros presentes decidirá la evolución social, y probablemente es esta expectativa de un destino sobre el que no podemos disponer la que alimenta esa preocupación soterrada que sólo podemos eliminar en la superficie, en la per-

cepción y comunicación de los riesgos. Ya no pertenecemos a aquella estirpe de héroes trágicos que, en todo caso *a posteriori*, se enteraban de que ellos mismos habían labrado su destino. Nosotros lo sabemos de antemano.

Capítulo 5

ECOLOGÍA DE LA IGNORANCIA

I

Hay algo de lo que hoy se puede estar seguro: la evolución siempre ha actuado en gran medida de forma autodestructiva. A corto y a largo plazo. Poco de lo que ha creado se ha conservado. Esto vale para la mayoría de los seres vivos que existieron un día. Del mismo modo, casi todas las culturas que han determinado la vida humana han desaparecido. El sentido que tuvieron para los que vivieron con ellas apenas es comprensible aún, a pesar de todo el refinamiento en la valoración arqueológico-antropocultural-científico-espiritual de que hoy disponemos. Las mentalidades que un día fueron actuales ya no lo son para nosotros, o en todo caso sólo son comprensibles a través de ficciones altamente artificiales. Sólo nos es posible una relación cuasiturística con esas culturas pasadas. A las obviedades y formas culturales, al «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) de nuestra sociedad le pasará lo mismo. Nadie puede dudar seriamente de ello.

No hay que excluir, incluso mirándolo con atención es probable, que los hombres desaparezcan como seres vivos. Quizá se sustituyan a sí mismos por seres vivos humanoides genéticamente superiores. Quizá diezmen o extingan su es-

pecie mediante catástrofes autoproducidas. O destruyan de tal modo los auxiliares técnicos que nos son habituales que sólo sigan siendo posibles formas muy elementales de supervivencia. Como siempre, en todo caso las futuras sociedades, si es que las hay sobre la base de la comunicación con sentido, vivirán en otro mundo, basado en otras perspectivas y otras preferencias, y en todo caso se asombrarán ante nuestras preocupaciones y nuestros hobbys como ante rarezas con un limitado valor de entretenimiento, si es que quedan rastros de ellas y competencia para leer esos rastros.

Semejante futuro nos parece inaceptable, un escenario de horror que sólo podemos disfrutar en forma de ficción porque suponemos que no se dará. Quien contempla lo venidero sin signos de espanto es rechazado por cínico. En la comunicación, esta perspectiva actúa como si hubiera sido inventada para irritar a los otros y para disfrutar con su irritación. El que se tira de la torre Eiffel no puede disfrutar realmente de la caída, porque sabe cómo terminará.

Muy distinto, y sin embargo similar, es el caso de las catástrofes técnicas, que se producen, si acaso, sorprendentemente. Por el momento, a la pregunta de ¿hacia dónde estoy corriendo?, se obtiene la tranquilizadora respuesta de que correr ya no sirve. Por eso, es fácil desplazar el problema. La población está preparada por la ignorancia para la catástrofe, los ministerios mediante secretos «planes reservados». Esto sirve para caso de guerra, pero también para otras catástrofes. El problema es tratado, por tanto, como problema a largo plazo, con la idea de que la catástrofe es posible en todo momento, pero muy probablemente no mañana mismo.

¿Hay pues que advertir y tomar medidas? En las antiguas doctrinas de la sabiduría siempre había un personaje que reflexionaba, que prometía que aquel que intentaba escapar a

una profecía la hacía realidad precisamente con ello.[1] La iluminación adivinatoria del futuro exigía, para evitarlo, una reintroducción de la oscuridad en la sentencia del oráculo. También entonces había ya dudas. Píndaro invoca a la diosa de la suerte y del azar, *Tyche*; porque ningún dios da a los mortales un signo seguro.[2] Pero esto forma parte de un mundo hoy desaparecido. Intentamos salvarnos con todas nuestras fuerzas cuando hay algo malo en perspectiva. A todas luces, nos dejamos determinar por otra relación con el tiempo y con nuestra propia capacidad. Pero esto no nos libera de la paradoja de la advertencia, que, si tiene éxito, impide que se establezca si aquello de lo que se advierte hubiera ocurrido. Y ya la (quizás innecesaria) advertencia origina costes y consecuencias imprevistas de la conducta de evitación.

La sociología, como ciencia con sus correspondientes exigencias, ha mostrado poca inclinación por la sabiduría. Ella no oscurece sus pronósticos. Dado que de todas formas la cuota de aciertos de los mismos es baja, se le puede perdonar. En vista de lo complejo de las amenazas ecológicas y los riesgos tecnológicos, se ha desplazado tanto más hacia las advertencias. La urgencia de los problemas, y quién va a negarla, disculpa la renuncia a la reflexión sobre su actividad advertidora[3] y disculpa también la consciente exageración de sus recursos retóricos. Esta sociología critica a la so-

1. En nuestra tradición, pensamos en la advertencia del ejemplo de Edipo. Pero la figura parece estar muy difundida, por así decirlo, como correlato del riesgo de la profecía. Véase para China Jacques Gernet, «Petits écarts et grands écarts: Chine», en Jean-Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, 1974, págs. 52-69 (págs. 74 y sigs.).

2. «Oda olímpica XII», versos 1 y 6-10.

3. Una rara excepción es Lars Clausen y Wolf R. Dombrowsky, «Warnpraxis und Warnlogik», *Zeitschrift für Soziologie*, 13 (1984), págs. 293-307.

ciedad, como de costumbre.[4] Exige más atención a las consecuencias de la técnica, a los riesgos y peligros. Exige una reorientación de los recursos. Pero más allá de esta lúgubre perspectiva de futuro ha olvidado un momento importante de su tradición, precisamente uno de sus motivos fundacionales, a saber, la pregunta: ¿qué hay detrás?

Empezando por Marx, siempre fue parte de la reflexión sociológica analizar el mundo de las manifestaciones sociales no desde la perspectiva del participante observador de primer grado, sino desde la perspectiva del observador de tal observador. Esto proviene de la sofística del siglo XIX,[5] pero plantea al mismo tiempo elevadas exigencias a la formación de teorías. Así, Marx explica la formación de clases por la forma económica capitalista, y especialmente por la forma de la organización fabril. Así, Durkheim explica los problemas que tenemos con la solidaridad social y la moral a través de la diferenciación funcional (reparto del trabajo) de la sociedad moderna. Pero esos eran en cada momento problemas internos del sistema social —justicia distributiva o solidaridad a pesar de la diferenciación—. Los problemas ecológicos que hoy nos ocupan tienen otro formato. Yacen en la relación del sistema social con su entorno. Tanto más estaría técnicamente indicada aquí la vieja pregunta: ¿qué hay detrás?

En un sentido muy global, bien se puede responder: la forma de diferenciación de la sociedad moderna, es decir, la diferenciación funcional. En todo caso, es fácil hacer plausi-

4. Véase tan sólo Ulrich Beck, *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Francfort, 1988.

5. Véase tan sólo Kenneth Burke, *Permanence and Change*, Nueva York, 1935.

ble que con esta forma de especificación funcional aumentan las repercusiones de la comunicación social sobre el entorno, pero al mismo tiempo las posibilidades de reaccionar internamente a ello no toman parte, porque en este ordenamiento los problemas no son elaborados allá donde son desencadenados, sino en el correspondiente sistema funcional competente.[6] Si esto es cierto, habría que derivar de ello qué formas adopta la comunicación sobre los problemas ecológicos en la sociedad moderna.

Esencialmente, de la lógica de esta diferenciación se deduce que se desarrollan formas de exigencia y llamamiento dirigidas *a otros*, concretamente a los sistemas supuestamente capaces. Algunas cosas se disfrazan como «ética». Pero si se parte de la base de que aquellos que exigen no están ellos mismos en situación de prestar ayuda falta un momento esencial de toda regulación ética, a saber, la autoaplicación o la prohibición de autoexención. La ética de la responsabilidad sólo está pensada para los otros. Es posible someterse formalmente a ella, pero la autoaplicación no entra de todos modos en consideración por falta de competencia de actuación.

Sin embargo, estas consideraciones se quedan en la superficie. Los siguientes análisis intentan seguir avanzando por tan jalonado terreno. La pregunta ¿qué hay detrás? se puede precisar si se pregunta: ¿cómo se trata la ignorancia? La retórica del alarmismo, por una parte, y la resistencia a las necesidades se fundamentan ambas en un supuesto saber. Pero el arrojado estilo, a menudo carente de comprensión, de las controversias, revela que este saber se basa en

6. Véase Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, 1986.

suposiciones inseguras. Esto se puede advertir con relativa facilidad. Pero con ello se abre paso la hipótesis de que la comunicación ecológica debe su intensidad al desconocimiento. En el presente, el que no se pueda conocer el futuro se expresa en forma de comunicación. La sociedad se muestra irritada. Pero para reaccionar a la irritación sólo dispone de su propia forma de operar, precisamente la comunicación.

II

En un primer paso, de gran alcance, vamos a tratar la cuestión de qué implica y qué hay que esperar cuando los temas ecológicos penetran en la descripción de la sociedad moderna. Algunas de las rarezas que llaman la atención en el actual debate y que ya se apuntaron en el apartado anterior serán más comprensibles si se aclaran dos cosas: a) que toda descripción de la sociedad tiene que tener lugar en la sociedad, es decir, está expuesta a la observación y, hoy por lo menos, la refleja; y b) que toda descripción está vinculada a la estructura básica de la operación de observar y no puede superar las limitaciones dadas con ello. Todo reunido hace comprensible por qué la ecología de la ignorancia se ofrece como ecología del (naturalmente controvertido) saber.

Habrá que hablar de observación y, cuando se completen textos, de descripción siempre que se utilicen distinciones para designar algo (y no otra cosa). No debe tratarse de cómo se realiza esta operación de la observación: si por disposición consciente sobre la atención, por ejemplo en el proceso de la percepción o la actuación, o mediante comu-

nicación sobre determinados temas, o eventualmente incluso mediante operaciones de máquinas electrónicas. La estructura básica es la misma en todos estos casos, y nos basta para hacer avanzar nuestro tema.

Toda observación produce que se designe una parte de una distinción y la otra, en consecuencia, no quede marcada.[7] El mundo se divide en un ámbito marcado y uno no marcado. Si se dispone de tiempo, se puede cruzar esta frontera (la forma de la «marca»), pero sólo si entonces se marca algo en el otro lado, es decir, se le distingue y designa y por tanto nuevamente se constituye un «unmarked space». Aparte de esto, la operación de distinguir siempre se mantiene sin marcar. Ella misma no puede darse en una de sus partes. Así que forma parte del ámbito no marcado, opera por así decirlo desde el ámbito no marcado en el que el propio observador permanece.[8] El observador es lo inobservable, porque él mismo no puede reencontrarse como momento de su propia distinción, como una de sus partes.

Cuando hablamos de teorías sociales, normalmente no nos servimos de una terminología tan abstracta. Hablamos, para la época de la Revolución Francesa, de semántica his-

7. Esta conceptualidad se encuentra en George Spencer Brown, *Laws of Form,* bajo denominaciones como «distinction», «indication», «mark», «unmarked space». Se encuentra también en textos de la semántica lingüística bajo «markedness».

8. Cautelarmente apuntaremos aquí que también puede haber una operación un tanto enigmática de «re-entry» (Spencer Brown) o de «self-indication» (Varela), que parece ser paradójica y en todo caso no se puede tratar con el cálculo matemático normal, y tampoco con una lógica meramente binaria. Naturalmente, tendría el curioso resultado de que el observador mismo aparece en la forma del observado, como marca. Volveremos sobre ello en el apartado IX, punto 8.

tórica (por ejemplo, antiguo europeo), para el siglo XIX de ideologías, siendo según Koselleck la ideologizabilidad de las propias expresiones un punto de inflexión en la semántica histórica.[9] No importa, semántica e ideología son expresiones de un observador de segundo grado que describe cómo y qué observa un observador de primer grado. El observador de primer grado distingue y designa directamente aquello a lo que se refiere. Dice lo que para él es el caso, y cuando habla de las ideologías de otros observadores lo hace porque para él es un hecho que otros viven y actúan conforme a ideologías. (Y esto seguiría teniendo vigencia si se produjera una universalización de la sospecha ideológica y, digamos, una conversión en bisagra del observador de segundo grado como inteligencia libre.)

La abstracción que obtenemos con conceptos como observar y describir, y en consecuencia con el concepto de la autodescripción del sistema social, tiene sobre todo la ventaja de independizarnos de los condicionamientos históricos y las situaciones sociales específicas (clases sociales, ubicaciones sociales, intereses sociales). Al tener que distinguir para poder designar, todo observador constituye un mundo invisible para él, un «unmarked space», desde fuera del cual opera y al que él mismo pertenece con su operación. Esto no es como tal un proyecto históricamente relativo (mientras no se quiera observar la posibilidad de las operaciones de observación como un producto de la evolución), sino por así decirlo el *a priori* de todos los relativismos. Aquí no podemos documentar en detalle que las semánticas e ideologías

9. Véase Reinhart Koselleck, *Einleitung, Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* tomo I, Stuttgart, 1972, págs. XIII-XXVII (esp. págs. XVII y sigs.).

históricas se puedan analizar así. Lo que nos interesa es la relación entre «marked» y «unmarked» en una descripción ecológica del sistema social.

Por primera vez en la historia de las teorías sociales, con la descripción ecológica de la sociedad se fundamenta una clara distinción entre sistema y entorno, precisamente porque depende de interdependencias causales que no se podrían representar si no se distinguiera. La sociedad, dice el relato, interviene en su entorno de un modo que conduce a graves cambios en las condiciones ecológicas de reproducción, que por su parte repercuten en la sociedad. Ésta es la distinción que guía el emplazamiento de la denominación. Pero, ¿dónde está su «unmarked space»?

Dado que se trata de una descripción social, el «unmarked» space está en el entorno del sistema social. Sin duda, acumulamos más y más conocimiento ecológico. Pero precisamente esto conduce a la ignorancia sobre las relaciones entre la sociedad y su entorno ecológico. Nos servimos de escenarios y modelos de simulación sólo para topar con la impronosticabilidad ante una complejidad irrealmente escasa. Categorizamos las perturbaciones como errores, como si sólo hubiéramos errado el saber correcto o su aplicación.[10] Nos limitamos a afirmaciones sobre probabilidades o improbabilidades cuyos fundamentos de cálculo son discutibles y han de ser corregidos de momento a momento. Podemos perfectamente predecir destrucciones e incluso provocarlas, por ejemplo en forma de guerras o catástrofes técnicas producidas por encadenamientos de circunstancias y negligencias

10. Un ejemplo entre muchos es Jens Rasmussen, Keith Duncan y Jacques Leplat (comps.), *New Technology and Human Error*, Chichester, 1987.

reconocibles *a posteriori*.[11] Pero precisamente no queremos destrucción, aunque nuestros conocimientos basten para ella.

Esta ignorancia no es ya por sí misma el «unmarked space». Es en primer término tan sólo la otra parte de la forma del saber, otra parte que incita a cruzar la frontera y suscita con ello esfuerzos por saber más en uno u otro sentido (capaz de designar). El conocimiento de la ignorancia oculta por su parte, como la *docta ignorantia* del cusano, el ámbito que está más allá de toda distinción. El «unmarkedstate» que se sustrae a toda observación se mantiene inaccesible a la accesibilidad en modo saber/no saber de las condiciones de reproducción, dada una fuerte y continua intervención en los equilibrios ecológicos acreditados por la evolución. Pero mientras antaño en las descripciones del cosmos o de la creación de la naturaleza representaba su papel un inexplicable momento ordenador —precisamente el que hubiera ese orden—, y ocultaba lo inobservable de la unidad de todas las distinciones (divisiones, se decía), hoy la ignorancia es, por así decirlo, la otra cara del saber. Y mientras entonces era posible estar tranquilo con suposiciones sobre la igualdad

11. Entretanto, se considera saber disponible *que* se producirían tales catástrofes con cierta normalidad, aunque no sea precisamente un saber tranquilizador. Véase al respecto el inevitable Charles Perrow, *Normale Katastrophen: Die unvermeidlichen Risiken der Grosstechnik* (traducción alemana), Francfort, 1987, y muchos comentarios al respecto. El refinamiento de este análisis consiste en mostrar que la asimetría entre *producción difícil* y *destrucción fácil* está relacionada con la estructura de la técnica misma, concretamente con la diferencia entre *acoplamiento estricto* e (inevitable para la estabilidad ecológica) *acoplamiento suelto*. Pero esta diferencia designa (y oculta) al mismo tiempo la distinción que nos interesa entre *saber* y *no saber*.

natural del mundo cósmico y el mundo humano, con analogías del ser, etc., hoy inquieta la esterilidad de los intentos por obtener claridad sobre la relación entre sistema social y entorno. Porque hoy hay que partir de la base de que la sociedad, también y precisamente cuando toma en serio sus problemas ecológicos, no los establece en formas esenciales, necesidades e imposibilidades, formas y clases, sino que *cambiará, incluso tiene que cambiar, si ha de salir adelante.*

La otra situación exige otro observador. Esto no cambia nada en el hecho de que tampoco este observador pueda observarse en la operación de una observación y descripción. La cuestión es, pues, *cómo* observa cuando no puede clasificar su propia observación a las distinciones que emplea, sino que tiene que formularlas como si pudiera observar desde fuera, desde el «unmarked space».

A todas luces, la descripción ecológica de la sociedad tiende, por lo menos hasta ahora, a agudizaciones binarias, que por su parte no pueden mencionar la unidad de su distinción. Esto se aplica a la nítida alternativa entre supervivencia o decadencia. Por primera vez en la historia, se oye decir que se puede borrar de un golpe toda la población mundial, incluso toda vida sobre la faz de la tierra; y de ello se desprende que habría que impedir una cosa así. ¡Está claro que con razón! A la agudización de contenido, que se repite en cada tema de formato menor, le sigue la agudización moral. Se clasifica en buenos, que están en contra del desastre ecológico, y malos, que, si no lo quieren, sí permiten que ocurra. Se ve que la tarea consiste en advertir de las consecuencias que implica seguir por ese camino, y nuevamente con la punta binaria de que hay que escuchar a quienes lanzan las advertencias; o la catástrofe ecológica será inevitable. También existe la tendencia a indicar que los hechos son conoci-

dos desde hace mucho, pero no ocurre nada (o al menos nada útil). Se puede admitir, sin más, que los que advierten tienen razón y, sin embargo, plantear la cuestión de lo que no ven cuando describen la sociedad de este modo.

Y esto es tan trivial como cierto: no pueden ver la unidad de sus distinciones, es decir, ni la unidad de destrucción y supervivencia, ni la unidad de buenos y malos implicados. Tampoco pueden ver que advertir es una actividad compleja cuya representación y cálculo requiere una lógica múltiple (que no existe, o al menos no en forma de «tablas de verdad»).[12] No poder ver la unidad significa no rechazar la correspondiente distinción y poder sustituirla por otras. Los observadores no pueden, para formularlo en el lenguaje de Gotthard Günther, trasladar operaciones al nivel de «transyuntivas» (a diferencia de las conjuntivas y disyuntivas).[13] A todas luces hay una relación directa entre mundo y observación, y lo que en ambas partes tiene que desaparecer en el «unmarked space» para hacer posible la observación.

Esto no es una crítica política ni moral a las correspondientes descripciones. Toda crítica cosecharía exactamente el mismo problema, y de hecho las reacciones a los avances político-ecológicos no se pueden valorar de otro modo. La descripción de la sociedad resultante de ello adopta la forma de una controversia... es decir, nuevamente de una distinción que no puede reflejar su propia unidad. Hay algunas cosas que hablan en favor de que esta controversia tenga expectativas de suceder a la largamente obsoleta controversia

12. Véase Clausen y Dombrowsky, «Warnpraxis und Warnlogik» (1984).
13. Véase «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en Gotthard Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, tomo 1, Hamburgo 1976, págs. 249-328.

capitalismo/socialismo. Esto puede resultar políticamente saludable, aunque difícilmente se pueda apreciar si el sistema de partidos políticos y elección política logrará deducir temas políticos decidibles de cada nueva oposición.

Pero la prueba de fuego para lo que se mantiene invisible está en lo que se puede hacer visible a través de ello. Juzgando lo obtenido, ha merecido la pena ocultar tanto la ignorancia como la radical binariedad de valores. La sentencia tiene que ser claramente negativa, y sólo entonces pasamos a la crítica.

La consternación ecológica de la sociedad es transmitida por la consternación del cuerpo humano; eventualmente incrementada por percepciones y anticipaciones, es decir, por mecanismos psíquicos. Si se piensa en la decadencia, no tiene sentido pensar separadamente en el hombre y la sociedad. La destrucción de las posibilidades de comunicación puede conducir a la muerte de muchos. Piénsese en la quiebra de los sistemas de comercio, la economía monetaria o incluso la atención médica. La extinción de toda vida humana significa, en todo caso, silencio en las ondas, fin de toda comunicación, fin de la sociedad. Bajo tales perspectivas no se pueden separar sistemas orgánicos, psíquicos y sociales. Más aún que cualquier tradición humanista, hoy la perspectiva ecológica reúne sociedad y ser humano, si no en un concepto, sí en una comunidad de destino. A aquellos que tematizan la sociedad a través de la ecología no se les ocurre describir la sociedad como un sistema que tiene que ver con dos entornos entrelazados: con el hombre consciente y con las demás condiciones físico-químico-orgánicas. Y esto aunque se reconoce, sin duda, el papel que representa la demografía en la irreversibilidad de la evolución hacia una sociedad tecnotrófica.

La constelación de la descripción ecológica recorta por tanto las posibilidades teóricas. Esto significa también que los desarrollos teóricos corren el peligro de ir a parar a las bifurcaciones de la descripción ecológica y ser tratados conforme al modelo «quien no está con nosotros, está contra nosotros». Pero precisamente esto es algo que una sociedad que se encuentra inmersa en evidentes crisis estructurales no puede permitirse, ya que tanto desde el punto de vista estructural como semántico apenas puede vivir de lo heredado. Quizá por eso sea aconsejable partir, incluso sin grandes diseños teóricos, de una ecología de la ignorancia, es decir, orientar la descripción precisamente a la forma tras de la cual yace actualmente el «unmarked space».

III

En su forma más general, los problemas ecológicos tienen que ver con la relación entre espacio y tiempo. Solamente afectan a sistemas que se fijan a sí mismos límites espaciales. Y sólo afectan a estos sistemas en dimensiones del tiempo, es decir, en algún momento y no antes o después. Pero, ¿cómo se entienden el espacio y el tiempo de forma que se puedan observar y describir los procesos ecológicos?

Si nos remontamos en nuestra historia sólo tres o cuatro siglos atrás, encontraremos un mundo espacial que ya abarca todo el globo terráqueo, pero aún está poblado de cosas tangibles. Ya hay telescopios y microscopios, pero sólo sirven para ver con más precisión, para conocer mejor aquello que se presenta, a la antigua, conforme al modelo de las cosas. Por eso se puede presentar el conocimiento, en una tradición que va desde Bacon a Vico pasando por Locke, como

una producción (concretamente de cosas). Los límites de lo que se puede se desprenden (sólo) de que hay que tener en cuenta las leyes de la naturaleza para evitar errores (como defectos).

El mundo sólo tiene algunos milenios, igual que la sociedad (creada por Dios algunos días después). Según lo que Dios pretenda, aún puede durar algunos milenios, pero quizá también hundirse pronto (así se temía sobre todo en torno al 1600, en vista de las evidentes muestras de disolución... «all coherence gone»).[14] Principio y fin están en manos de Dios, y en esto se funda también la seguridad de que no puede ser malo. Sólo en torno a mediados del siglo XVIII se amplía considerablemente el horizonte temporal, y sólo entonces se puede llegar a la idea de que en vista de circunstancias tan complejas el propio Dios necesita tiempo y posiblemente aún tenga que seguir creando el mundo.[15] Esto justifica la expectativa de un progreso, y en el «siglo de la educación» los pedagogos incluyen esta prospección en sus tareas propias: de generación en generación mejores hombres, luego mejor educación, luego mejores hombres.

Pero también ese mundo ha desaparecido. Una nueva matemática y una nueva física lo han sustituido. Las relacio-

14. Así se lamenta John Donne («An Anatomy of the World», *The Complete English Poems*, Harmondsworth, Middlesex, 1971, págs. 270-283 (esp. pág. 276) en unos versos muy citados (213-214):

> Tis all in pieces, all coherence gone;
> All just supply, and all relation.

15. Sobre estos cambios, en lo que concierne al tiempo, véase Niklas Luhmann, «Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegiffe», en íd., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo 1, Francfort, 1980, págs. 235-300.

nes espacio-temporales se contemplan ahora como dependientes de la variable que constituye su relación, concretamente de la velocidad del observador y de su aceleración o ralentización. En el mundo de Einstein aún estaban previstas posibilidades de conversión matemática, junto a los límites físicos últimos de la velocidad, una especie de punto de apoyo del saber objetivo. Pero entretanto, la física también ha problematizado esto con preguntas mucho más radicales sobre las condiciones de posibilidad de un mundo dispuesto para la autoobservación.

Los observadores con cuya ayuda el mundo se puede observar a sí mismo son en este caso físicos, o más exactamente, complejos aparatos físicos que presuponen que hay físicos (vivientes) que idean y guían su construcción y pueden interpretar sus resultados. Pero, ¿cómo sabe el mundo que se observa a sí mismo, si no es a través de la comunicación? De ahí que la sociología reconvierta esta teoría de un mundo que se observa a sí mismo y plantee la cuestión de cómo se comunica la observación del mundo al mundo.

Se sabe que también la comunicación ha ganado en volumen, complejidad, capacidad de almacenamiento y ritmo. Se sabe que puede recordar más conocimientos y, probablemente por eso, también puede hacer que el conocimiento envejezca antes. Se sabe que las telecomunicaciones hacen tender a cero la importancia del espacio (aunque en la tierra, como antes, siga siendo día y noche al mismo tiempo según dónde se encuentre uno, y en consecuencia al llamar sin pensar se saque a la gente de la cama). Anthony Giddens[16] ha

16. Véase *The Consequences of Modernity*, Stanford, Cal., 1990, esp. págs. 17 y sigs. (trad. cast.: *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza, 1993).

visto en esta casi total desconexión de espacio y tiempo una importante, incluso única característica de la modernidad, y es uno de los pocos que enfatiza tanto este aspecto en su alcance social.[17] Sin embargo, lo que aún tiene que irritar más es que estos cambios espacio-temporales no dependan en la comunicación social, o al menos no directamente, de la inmensa expansión del mundo hoy imaginable. En el espacio y el tiempo, las más mínimas diferencias (en todo caso invisibles) se hacen registrables al mismo tiempo con enormes distancias y movimientos de largo plazo que asimismo sólo indirectamente son desarrollables. No en última instancia los problemas ecológicos desencadenados por la técnica y la mensurabilidad de su variación han llevado a una inmensa expansión del horizonte espacio-temporal, hacia lo grande y hacia lo pequeño. Las catástrofes ya no son espacial y temporalmente limitables como el derrumbamiento de un edificio, la explosión de una caldera de vapor, la caída de un avión o la rotura de una presa. Tales siniestros son mantenidos dentro de unos límites por el *loose coupling* de la naturaleza. Lo que hoy preocupa y lo que es catástrofe en un sentido ecológico son los cambios, rápidos o lentos, que se producen en diminutas o gigantescas dimensiones espaciales y temporales, y muy típicamente en diminutas y gigantescas a la vez. Hacen saltar por los aires las ideas de la realidad, orientadas hacia las cosas y las causalidades, del individuo y de la praxis comunicativa (lingüística) de la sociedad. Ya no pueden ser

17. Sin sacar naturalmente la consecuencia de que por eso hay un único sistema de sociedad mundial, en el que las noticias sobre los acontecimientos nocturnos del golpe de Estado en Moscú (me refiero al de agosto, no al de diciembre de 1991) se reciban en Australia por la tarde a través de las Breakfast News de la BBC, y aun así en Moscú pueda dar la impresión de que el mundo entero está mirando a la vez.

trasladadas a saber manejable, a saber conectable, aunque haya cálculos, tiempos medios, etc.

A todas luces, los cambios en las tecnologías de la comunicación no sirven para representar mejor este mundo que se ha vuelto espacio-temporalmente desagradable. La operación de comunicar, que reproduce la sociedad, sigue una evolución propia que no es atribuible a los cambios en la extensión de las dimensiones espacio-temporales del saber mundial que produce al mismo tiempo esta sociedad.

La descripción del espacio y el tiempo puede seguir estos cambios si cambia por principio su instrumental de *divisiones* (del ser, del mundo) a *distinciones* (de un observador). De Aristóteles a Hegel, la tradición había intentado presentar el tiempo con ayuda de la distinción entre ser y no ser, pero al hacerlo había topado precisamente con la unidad de esta distinción, con su paradoja.[18] También la división del todo en partes fracasó por las peculiaridades del tiempo. Pero aun así había que saber qué era el tiempo para formular como paradoja la distinción entre ser y no ser, y hacer fracasar las divisiones del tiempo en el «no ser» del «ahora». Las salidas pasaban, como se sabe, por conceptos como movimiento, proceso, dialéctica, y ello con la conciencia de que estas denominaciones no sirven para registrar el tiempo mismo. Así, el tiempo sólo podía ser designado como algo que, para formularlo en palabras de Derrida, está ausente de los fenómenos afines al tiempo.[19] Se mantiene sin hacer la pregunta de por qué un observador empieza por la

18. Véase la *Physikvorlesung* IV, 10 y la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 258.

19. Véase especialmente el artículo «Ousia et grammè: note sur une note de *Sein und Zeit*», en Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, págs. 31-78.

distinción entre ser y no ser, por qué utiliza las peculiaridades del fenómeno tiempo para sabotear esta distinción, llevarla a la forma de una paradoja, y por qué entonces echa mano de conceptos salvadores como movimiento, de los que sabe que no sirven para describir el tiempo.

Si ante estas consecuencias visibles de una forma de ver que apostaba obstinadamente por la ontología sospechamos la «metà tà physika» en la observación, esto nos obliga a cambiar la forma de observación de la división a la distinción. Porque sólo así la observación podrá reflejarse a sí misma como operación. Esto quiere decir, entre otras cosas, que hay que renunciar a una descomposición categorial del mundo en las dimensiones dadas por ella; porque las categorías son, si nos mantenemos en el uso lingüístico de Aristóteles, divisiones del ser. Con ello también se vuelve cuestionable el concepto de visión, que sugiere que se pueden abarcar estas dimensiones como de un vistazo (aunque sólo fragmentariamente y no en su infinitud). En consecuencia, se podrá dejar a un lado la distinción finito/infinito. En vez de esto, en la distinción todo dependerá de cómo se trace una cesura que divida dos lados (precisamente la distinción). Como presente funcionará, entonces, aquella cesura que permita distinguir direcciones y distancias. La elección del corte que se ha de dar a la distinción será cosa de un observador. Si se quiere saber cómo se lleva a cabo, habrá que observar al observador. El lugar de lo que se afirma como visión lo ocupa la posibilidad de designar algo (a diferencia de otra cosa), es decir, un lugar a una distancia de..., un camino en dirección a..., un acontecimiento como, visto desde hoy (pero también desde un punto hoy pasado o futuro), pasado o futuro. El mundo no privilegia ninguna de estas cesuras. Para un observador, pueden ser útiles de distinta manera. Pero ya

no se puede saber que y cómo el mundo se explica sobre espacio y tiempo. Sólo se puede observar que la elección de distinciones y denominaciones, presentes y puntos en el espacio tiene consecuencias para lo que se puede o no se puede observar desde ellos. En cualquier caso, espacio y tiempo solamente son medios para posibles distinciones, medios para posibles observaciones, pero por su parte son tan inobservables como el mundo en tanto que mundo.[20]

Desde un punto de vista tradicional, se puede designar tal concepción como un completo relativismo. Pero entonces se trata de un relativismo ni objetivo ni subjetivo, y en todo caso de un relativismo que ha perdido su contraconcepto. Y entonces tampoco esta denominación dice nada, porque no puede indicar lo que excluye (a no ser, desde un punto de vista puramente histórico, la metafísica ontológica). Se puede participar en tales querellas o no. Sociológicamente, más importante sería la cuestión de si después no habría que redeterminar la relación entre saber e ignorancia.

IV

¿Desde qué presente hay que determinar lo que ya no se puede cambiar y lo que aún está lejos en el futuro? ¿Qué punto espacial determina el verse afectado? ¿Qué está cerca y qué lejos en el espacio y el tiempo? ¿Hasta qué punto tenemos que tener en cuenta desde ahora que lo que ahora hacemos será pasado en el futuro y ya no se podrá cambiar,

20. Naturalmente abandonamos aquí también la idea de un sujeto (mundial) trascendental al que aun así le sigue quedando la posibilidad de observarse a sí mismo en los hechos de su propia conciencia.

aunque actualmente aún no sepamos ni podamos saber qué potencial de modificación aporta un futuro aún oculto? ¿Y cómo podemos precavernos para no impedir ahora que se emprendan los correspondientes trabajos previos para hacer lo eventualmente posible? ¿Quién ha de decidir aquí? La naturaleza ha enmudecido. Los observadores disputan.

La retirada del saber del espacio y el tiempo —Giddens ha hablado de «disembedding» para referirse a las consecuencias sociales del vaciamiento del espacio y del tiempo—[21] apenas se puede atribuir a las tecnologías electrónicas de la comunicación. Más bien habrá que preguntarse si hay todavía posiciones sociales a partir de las cuales el saber se pueda defender con representatividad y se pueda comunicar con la correspondiente autoridad. Piénsese en la ciencia moderna. Y ella es de hecho el primer destinatario. Contra ella no se puede mantener un supuesto saber, por más que ocasionalmente fuentes de saber «paracientíficas» den que pensar incluso a los investigadores.[22] Esta relevancia de los veredictos científicos sólo se refiere, sin embargo, a lo que se demuestra no cierto. El saber científico mismo sólo se representa válidamente como hipotético. Esto da no sólo al

21. *The Consequences of Modernity* (1990), págs. 20 y sigs.

22. Sin embargo, se da valor al trazado de límites, aunque no se pueda negar en principio esta posibilidad (y cómo podría hacerse dada la apertura al futuro de la propia ciencia). Véase, por ejemplo, Michael D. Gordon, «How Socially Distinctive is Cognitive Deviance in an Emergent Science: The Case of Parapsychology», *Social Studies of Science*, 12 (1982), págs. 151-165; Harry M. Collins y Trevor J. Pinch, *Frames of Meaning: The Social Construction of Extraordinary Science*, Londres, 1982; Ralf Twenhöfel, «Thesigraphie: Ein Fall nicht anerkannten Wissens. Zur Wissenschaftssoziologie des Scheiterns», *Zeitschrift für Soziologie*, 19 (1990), págs. 166-178.

entendimiento, como creía Kant,[23] sino también a la comunicación, la libertad de probar explicaciones alternativas. Además, la ciencia nunca ha podido conquistar realmente otros sistemas funcionales, a veces incluso los ha rechazado y movido a procesos de autoubicación.[24] Sin duda, los primeros socialistas proponían tener en cuenta el saber como factor de producción, pero esto nunca se abrió realmente paso en la teoría económica, porque el saber no es apropiable y por eso no puede tomar parte en el reparto de la plusvalía. La política y la jurisprudencia buscan consejo en la ciencia, pero no se puede hablar de determinación de sus decisiones producida por la ciencia.[25] No sólo se trata del rechazo del saber «inútil» por parte de otros sistemas funcionales, sino también de un peculiar incremento de la exigencia y contención por parte de la propia ciencia. Sólo bajo presión se presenta el científico ante los tribunales o interviene en cuestiones ecológicas, o en el desarrollo de nuevas tecnologías o formas de vida más allá de lo que puede res-

23. *Crítica de la razón pura*, B 215-216 (se refiere aquí, más bien de pasada, al espacio como medio para el empleo de hipótesis de distinto tipo para explicar distintas concentraciones).

24. Así, por ejemplo, los esfuerzos de los siglos XVI y XVII por alcanzar un derecho propio de la representación artística frente al nítido racionalismo «galileico» del nuevo movimiento científico matemático-empírico. Véase Gerhart Schröder, *Logos und List: Zur Entwicklung der Ästhetik in der frühen Neuzeit,* Königstein/Ts., 1985.

25. Y si se puede, se puede en el contexto de programas condicionales propios del derecho que prescriben al sistema jurídico que de hechos que en su caso sólo se pueden establecer aplicando conocimientos científicos hay que sacar las conclusiones correspondientes. ¡Pero de hechos! ¡No de verdades! Porque esto no se podría combinar con la prohibición legal de la denegación de justicia. Véase Roger Smith y Brian Wynne (comps.), *Expert Evidence: Interpreting Science in the Law*, Londres, 1989.

ponder desde un punto de vista estrictamente científico. Hay *talk shows*, y no sólo en la televisión; pero se trata, más o menos visiblemente, de una venta de saldo del saber.

Con sólo un poco más de abstracción, se ve que los mismos fenómenos aparecen también en otros sistemas funcionales. Mientras se trate de la diferenciación de sistemas funcionales, en cada uno de estos sistemas universalidad y especificación se dan la mano: universalidad de competencia para la función propia en cada momento y especificación de la referencia del sistema y de las condiciones que en el propio sistema valen para la comunicación aceptable. Pero si esto es así en todos (o aunque sólo sea en los más importantes) los sistemas funcionales, se puede partir de la base de que esta expresión de las estructuras de la comunicación (en la teoría de Parsons se habla al respecto de «pattern variables») está directamente relacionada con la diferenciación funcional, es decir, con la estructura de la sociedad moderna.

Trasladado a formas de comunicación, esto significa que ya no hay representación del orden, del orden de las formas esenciales del mundo y, consecuentemente, del orden de la conducta humana como así correcta y de otro modo falsa. «Representación» tiene el doble sentido de poder representar y hacer actual. Pero se priva al concepto de ambos sentidos si: a) ya no hay posiciones *de estatus* que estén claramente legitimadas para hablar en nombre del ser, convertir *res* en *verba*; b) si las estructuras temporales de la comunicación social se modifican de tal modo que el presente ya no ofrece de todos modos oportunidad para la presencia, sino sólo cuenta como diferencia entre pasado y futuro.

Con las posibilidades de la representación desaparece la posibilidad de reclamar la autoridad. Autoridad es la capacidad para multiplicar, para hacer crecer (*augere*) los fun-

damentos de la convicción en la comunicación. James March y Herbert Simon han hablado de «uncertainty absorption».[26] Se hace referencia con esto a un fenómeno estrechamente ligado a la especialización: que se suponga que la comunicación de un especialista o el titular competente de un puesto ha sido minuciosamente examinada porque de otro modo habría que realizar el examen en persona. No se echa mano de sus fuentes de información o sus conclusiones, sino que se parte de su comunicación como hecho, como concentración de la información dada. Consecuentemente, se produce la conexión entre responsabilidad (=absorción de la incertidumbre) y autoridad, entendiendo la autoridad como «capacity for reasoned elaboration».[27] Se supone en la ulterior comunicación que una comunicación dotada de autoridad podría ser explicada y fundamentada; pero se omite la repregunta de por qué falta tiempo para ello, o competencia para formular la cuestión, o incluso el coraje.

Por tanto, faltan los motivos para un continuo sabotaje de la absorción de la incertidumbre. Además, la unidad de autoridad y responsabilidad dependía de que aquel que tenía la responsabilidad no podía ser responsabilizado de todos los errores, y no digamos de las consecuencias. Exceptuando los casos de crisis, estaba protegido por su posición. No se podía comunicar en contra suya, o al menos no en la interacción entre personas presentes.

En las condiciones socioestructurales indicadas, esta

26. James G. March y Herbert A. Simon, *Organizations*, Nueva York, 1958, págs. 164 y sigs.

27. Carl J. Friedrich, «Authority, Reason and Discretion», en íd., Carl J. Friedrich (comp.), *Authority (Nomos I)*, Nueva York, 1958.

unidad comunicativa de autoridad y responsabilidad se quiebra. Se quiebra por la disolución del (presupuesto e incuestionado) orden del estatus y sobre todo de la tensión entre universalismo y especificación. En las organizaciones formales, esto se reconstruye de manera frágil y trabajosa. Si hay que reclamar fuentes de autoridad social, ya no se puede. No están disponibles ni la edad ni el rango dado por el nacimiento. En vez de ello —ésta es la tesis relevante para nuestro tema— *se legitima la comunicación de la ignorancia (en organizaciones: la comunicación de la no competencia).*

No basta, podemos resumir, con que la sociedad deslegitime la representación y en consecuencia la autoridad. No basta, dicho de otro modo, con dejar libre curso a la crítica y la protesta. Además, la sociedad tiene que estar en condiciones de poder resistir la comunicación de la ignorancia. Pero si la absorción de la incertidumbre tiene una función, ¿cómo puede cumplirse esa función de otro modo? ¿Mediante la tolerancia de la incertidumbre? ¿Y qué formas sociales habría que imaginar cuando la comunicación persigue cada vez más aumentar la incertidumbre del receptor?

La cuestión se vuelve explosiva si se parte de la base de que, tanto en el caso del sistema social como en el de los sistemas de organización que la sociedad se permite, se trata de sistemas operativamente cerrados. Todos los problemas que surgen en la comunicación sólo pueden seguir siendo tratados mediante comunicación, y transformados en otros problemas para los que vale la misma regla. A pesar de Gödel,no hay recursos externos. Sólo existe la posibilidad de «resolver» internamente los problemas internos (como por ejemplo los de la lógica) mediante exteriorización, lo que no obstante puede tener la consecuencia de que la exterioriza-

ción misma se convierta en problema.[28] Con ello, la autoridad es siempre un producto suplementario interno al sistema, para una comunicación en marcha de todos modos. «Recluta» fuentes externas en cierto modo cuando tal referencia (por ejemplo, la aristocracia o la edad) puede ser transportada internamente. Puede establecer «sabiduría» cuando, por ejemplo, la forma de vida del sabio o su forma de comunicación llamativa lo acreditan como tal.[29] Pero por lo menos desde el siglo XVII, tales referencias ajenas de la comunicación, que tenían un valor de aceptación, tienen dificultades. El sabio tiene que guardarse de resultar ridículo, tiene por tanto que reflejar la comunicación. El aristócrata puede seguir siendo aristócrata un rato más, pero ya no puede jugar esa carta en el plano de la comunicación.[30] Finalmente, hay tantos ancianos que preocupa la posibilidad de darles pensiones; pero los pensionistas no tienen autoridad alguna.

Para explicar tales cambios sólo se puede echar mano de

28. Esto tiene que ver, expresado en la terminología introducida en el capítulo 2, con que la referencia ajena no puede simplemente actualizar el «unmarked space» del mundo exterior, sino que tiene que designar algo como algo para que después pueda ser observado y criticado dentro del sistema.

29. Véase al respecto Alois Hahn, «Zur Soziologie der Weisheit», en Aleida Assmann (comp.), *Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation*, III, Munich, 1991, págs. 47-57.

30. Esto apunta al mundo de los salones y las academias de finales de los siglos XVII y XVIII, mientras Pascal, partiendo de la conciencia, aún opinaba que la alta nobleza tenía que afirmar su posición en la comunicación, pero él no podía creer en ello. Véase sobre todo los «Trois Discours sur la Condition des Grands», citado según *L'Oeuvre de Pascal*, París, Pléiade, 1950, págs. 386-392. Eso mismo demuestra el poco cambio socioestructural que hacía falta para echar por tierra esta versión.

los cambios socioestructurales. Los fenómenos, igual que las teorías que se ofrecen para explicarlos, son y seguirán siendo productos internos a la sociedad, cuyas posibilidades de comunicación abren o cierran. Y nuestro problema es, por repetirlo una vez más, cómo se las arregla la sociedad con una privación de autoridad autodesencadenada y con la amplia comunicación de la ignorancia.

V

La comunicación de la ignorancia libera de responsabilidad.[31] Quien comunica saber absorbe incertidumbre y tiene en consecuencia que asumir la responsabilidad de que su saber es cierto y no incierto. Quien comunica ignorancia queda disculpado ya por eso mismo. Quizá se le pueda remitir a las fuentes de saber y encargarle que se informe con más cuidado o que investigue. Pero esto sólo tiene sentido si el que tira de este hilo sabe ya lo que hay que saber. Por eso, si no quieren parecer superfluos, los mandatos de investigación o información tienen que ser formulados como si se lanzaran al aire y sólo expresaran el estado de emergencia

31. Lo mismo se aplica, *mutatis mutandis*, a la *comunicación de la incompetencia*. En las organizaciones tendría que haber en todo caso una instancia que dispusiera de competencia en asuntos de competencia (Odo Marquard diría: competencia de compensación de la incompetencia). Pero según demuestra la experiencia, esta instancia no es fácil de encontrar, no es fácil dirigirse a ella, no es fácil de activar. Por consiguiente, se puede partir de un paralelismo entre legitimación social de la comunicación de la ignorancia y legitimación organizativa de la comunicación de la incompetencia. Sin embargo, no seguiremos más esta línea paralela... por interesante que sea reflexionar acerca de una ética organizativa de la reclamación de la incompetencia.

del conocimiento, sólo la necesidad de absorción de la incertidumbre. Con ello, también entran bajo la rúbrica general de comunicación de la ignorancia.

Si se mira alrededor para averiguar cómo se las arregla hoy la sociedad con semejante red recursiva de comunicación de la ignorancia, llama la atención que el problema se formule como un problema ético. Con ello se desplaza de un contexto cognitivo a un contexto normativo. Si todo el mundo puede comunicar el propio desconocimiento y al mismo tiempo desenmascarar el pretendido conocimiento de otros, de forma que el desconocimiento sea la resultante como suma de la comunicación, esto no se acepta, sino que *en vez de ello* se invita a asumir la *responsabilidad de las consecuencias.* Visto desde una distancia mayor, es una maniobra semántica bien curiosa: sin duda no se hace de la necesidad virtud, pero sí un llamamiento a la virtud de otros. El destino... son los otros.

También aquí servirá de ayuda una comparación histórica para obtener distancia. A todas luces, esto ya no tiene nada que ver con la antigua ética europea, por más que hoy haya quien guste de volver a soñar con una sociedad civil ético-política. Esta tradición terminó en el siglo XVII, a más tardar en el XVIII.[32] Al mismo tiempo termina la rivalidad comunicativa entre filosofía y retórica (o también entre historiografía y poesía), que había coaccionado el esquema verdadero/falso y por eso tenía que utilizar los problemas de comunicación para justificar por qué la retórica y la poesía tenían que trabajar con veladas o percibidas ilusiones.[33] Mientras entonces se

32. Véase al respecto Niklas Luhmann, «Ethik als Reflexionstheorie der Moral», en íd., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, tomo 3, Francfort, 1989, págs. 358-447.

33. Como testigo de cargo de la dramatización de esta diferencia y

trataba de amplificación, arriba empleábamos para ello el concepto de absorción de la inseguridad. Sin embargo, el mundo de estas premisas de la comunicación se ha sobrevivido a sí mismo *desde todos los puntos de vista*. *Nada* de esto es hoy *directamente* relevante, y todo intento de reactualización está por eso bajo la sospecha de funciones compensatorias.

En la ética, este cambio se expresa cuando en la segunda mitad del siglo XVIII se adaptó a los cambios sociales. Una teoría de la conducta se transformó en una teoría del fundamento de los juicios morales. La referencia a las buenas maneras y la todavía en el siglo XVII importante referencia a la hermosa apariencia de la conducta se perdieron, y también la referencia a la estratificación social. Ética y estética se separaron, y ambas lo hicieron de las «prudencias» de los saberes profesionales clásicos de la teología, la jurisprudencia, la retórica o la acción políticas. La aspiración a la autonomía de los sistemas funcionales, condicionada por la diferenciación funcional, repercutió. Estos cambios tenían que ser valorados sociológicamente como irreversibles, y ello aunque la diferenciación funcional no hiciera lo que se había esperado de ella, y que ya no se hablara del progreso. Precisamente cuando hay que registrar una «pérdida de orientación» en todos los sentidos[34] y, pensamos nosotros, paralela a la comunicabilidad de la ignorancia, ya no se puede volver

de su fin inminente puede servirnos Baltasar Gracián, también y precisamente en su recepción en toda Europa. En él se encuentra todo el problema verdadero/falso, traducido a una teoría de la acción racional, única ya en su tiempo, que refleja los problemas de comunicación, salta por los aires el viejo contexto tanto de la ética como de la retórica, y precisamente por eso ha fascinado a sus contemporáneos.

34. Véase tan sólo Zygmunt Bauman, «A Sociological Theory of Postmodernity», *Thesis Eleven*, 29 (1991), págs. 33-46.

a un mundo ideal que pendía de una sólida estructura cósmica de necesidades e imposibilidades.

Por la misma razón, una ética del fundamento de los juicios morales queda expuesta a sus propios problemas, y sobre todo al problema de la fundamentación de los motivos. Para esto se emplea hoy el concepto (cada vez más «burgués») de la «procedimentalización». Esto desemboca en una observación de segundo grado. Si ya no se sabe *lo que* son buenos motivos, al menos se quiere poder decir *cómo se puede comprobar* si los buenos motivos son buenos motivos, concretamente en la comunicación misma (especializada en esto).

Con ello, se aporta un tipo especialmente preparado de comunicación como medio en el que se podrían insertar las formas que vinculan durante un cierto tiempo las posibilidades del medio. A los puntos de referencia se les llama «valores» desde la segunda mitad del siglo XIX. Consecuentemente, se proclama una ética material de los mismos. Desde el punto de vista filosófico especializado, hace tiempo que esto ya no es convincente, pero en la comunicación social la orientación por los valores se mantiene sin quebrar porque al parecer ofrece especiales ventajas comunicativas, concretamente una peculiar vinculación entre fijación en los valores y no fijación en el único caso que interesa: que los valores entren en conflicto. Pero sobre todo, una comprensión *normativa* (en modo alguno obvia desde el punto de vista semántico) de los valores (= preferencias) sirve para dar a una ética el permiso para formular exigencias morales a la conducta *de otros, que también, y precisamente en vista de la constante decepción, puedan ser mantenidas.*

A todas luces, tal «etización» de los valores sale al paso de una fuerte necesidad de orientación. En ella, representan

el papel principal las consecuencias de la técnica y los problemas ecológicos de las últimas décadas. No se sale adelante sin las causas que desencadenan los problemas, y toda variación que pueda proponerse hace una impresión demasiado pequeña. Tampoco se pueden aceptar las consecuencias. Y si a esto se añade que el saber, cuando de esto se trata, se refugia en la ignorancia (igual que el burócrata en la no competencia), está clara la confusión que surgirá.

Por eso, con gran éxito público, Hans Jonas ha podido hacer de la necesidad una apelación a la virtud.[35] El mensaje es: hay que asumir la responsabilidad de las consecuencias, sean de origen técnico o del origen que sean. En principio, no hay nada que objetar a eso. Pero si aquel que desencadena las consecuencias (aquel que se atreve a actuar) no sabe y no puede saber qué consecuencias desencadena, *y si le está permitido decirlo*, el dilema está claro: o no actuar (pero, ¿quién asume entonces la responsabilidad de las consecuencias de la omisión?) o ir hacia la incertidumbre. Nos encontramos en el mundo de la conciencia del riesgo que hay que aceptar, y para eso la ética, por lo menos hasta ahora, no ha podido aportar criterio alguno.[36] Sin dudar, Nicholas Rescher afirma: «Morally speaking, an agent is only entitled to "run a calculated risk" *on his own account* but not

35. Véase Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort, 1979.

36. Véase Niklas Luhmann, *Soziologie des Risikos,* Berlín, 1991, esp. págs. 168 y sigs. En todo caso hay criterios formales, como, por ejemplo, éste: que no todo lo que se puede hacer está permitido. Pero tales afirmaciones sufren de la debilidad de todas las éticas del fundamento: que de ellas no se puede derivar indicación alguna de actuación. Sólo se oye decir que esto tiene que quedar en manos de la situación. Pero eso también se puede saber sin ética, sin saber cómo recae entonces la decisión o quién puede (o debe) abrirse paso en la situación.

fot others».[37] Pero esto no hace más que copiar la antigua teoría liberal, que había dado curso libre al provecho propio con el presupuesto de que esto no hacía daño a nadie (que asintiera a ello). El ámbito de aplicación de tales máximas, sabemos hoy, tiende a cero. Y esto demuestra que la ética practica aquí un *doping* éticamente no permitido.

Desde los grandes gestos de la política mundial[38] hasta los minuciosos análisis de los problemas de la *rational choice*, se sigue apostando por una acción orientada a unos fines. Se emplea la acción para alcanzar estados que de otra forma no se producirían. No es posible discutir que esto sucede, que sucede masivamente y que sucede con éxito. Naturalmente, no puede tratarse de excusar a la sociedad de actuar, aunque las consecuencias, en su conjunto, den lugar a preocupaciones. Pero no obstante, se puede preguntar cómo se comunica la acción y cómo puede convencer una semántica de la acción cuando al mismo tiempo aumenta la comunicabilidad de la ignorancia.

La teoría de la acción se defiende distinguiendo el complejo fin/medios/costes de la acción de las consecuencias no previstas. Esta distinción es antigua.[39] Ha sido descubierta y

37. Así en Nicholas Rescher, *Risk: A Philosophical Introduction to the Theory of Risk Evaluation and Management*, Washington, 1983, pág. 161 (la cursiva es del original).

38. Por ejemplo al estilo de Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, París, 1984. Véase también, más moderado, Paisley Livingston, «Le retour au sujet: Subjects, Agents and Rationality», *Stanford French Review* 15 (1991), págs. 207-233.

39. Véase para su contexto religioso originario, por ejemplo, Pierre Nicole, *Essais de Morale*, tomo I (1671), citado según la 6ª edición, París, 1682, págs. 33 y sigs.: la ignorancia, protegida por el desconocimiento de la ignorancia, es una protección ante un autoconocimiento humillante y, por tanto (por funcional desde el punto de vista personal), disfuncional desde el punto de vista religioso, por decirlo en conceptos actuales.

refrescada para la sociología, especialmente desde Merton.[40] En la distinción misma se oculta una confesión de ignorancia. La cuestión es, pues, si hay condiciones que modifiquen la relación entre saber y no saber, quizás hasta un punto en el que el no saber se convierta en el recurso más importante de la acción.[41] «L'homme ne peut agir que parce qu'il peut ignorer, et se contenter d'une partie de cette connaissance qui est sa bizarrerie particulière.»[42]

Está claro que la relación entre las consecuencias previstas de la acción y las no previstas depende de los horizontes temporales que se evalúen al actuar. Cuanto más se mira hacia el futuro, más probable es el sobrepeso de las consecuencias no previstas. La amplitud del horizonte temporal relevante es en sí misma una variable. Por una parte, actualmente en la sociedad las estructuras se modifican más rápi-

40. Véase Robert K. Merton, «The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action», *American Sociological Review*, 1 (1936), págs. 894-904.

41. También esto lo han visto y dicho los sociólogos una y otra vez... aunque sin poder impresionar con ello las preferencias teóricas de la asignatura. Véase tan sólo Wilbert E. Moore y Melvin M. Tumin, «Some Social Functions of Ignorance», *American Sociological Review*, 14 (1949), págs. 787-795; Wilbert E. Moore, «The Utility of Utopias», *American Sociological Review*, 31 (1966), págs. 765-772; Louis Schneider, «The Role of the Category of Ignorance in Sociological Theory», *American Sociological Review*, 27 (1962), págs. 492-508; Heinrich Popitz, *Über die Präventivwirkung des Nichtwissens: Dunkelziffer, Norm und Strafe*, Tubinga, 1968. Para análisis recientes de una discrepancia entre búsqueda de más saber (racionalización) y motivación para la acción véase Nils Brunsson, *The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change*, Chichester, 1985.

42. Así Sócrates en sus diálogos en Paul Valéry, «Eupalinos ou l'architecte», citado según Paul Valéry, *Oeuvres*, tomo II, París, Pléiade, 1960, págs. 79-147 (cita de la pág. 126).

do que antes;[43] por otra, el umbral de impronosticabilidad del futuro se aproxima al presente. Con ello, tanto material como temporalmente aumenta la importancia del no saber, y precisamente en horizontes diseñados como relevantes para la acción. Pero, ¿cómo se puede hacer la acción plausible a otros no sabiendo lo que va a salir de ella?

La teoría de la acción (incluyendo la teoría del control) actúa en esta situación como un manifiesto con el que se intenta oponerse a las tendencias. Y hay un importante argumento que habla en su favor: sin competencia para la acción, la sociedad estaría perdida. Solamente se puede preguntar, como ya en a principios de los sesenta, si la fijación de objetivos a partir de la proyectada distinción entre consecuencias previstas y no previstas es suficiente teóricamente para abarcar el problema.[44] Al fin y al cabo, copia todavía la pers-

43. Sólo un ejemplo. En el gremio de la moda, en los últimos años (y sólo desde entonces) grandes firmas de fuerte capital, que producen para un público masivo, copian las ideas de pequeños empresarios innovadores tan rápido que llegan al mercado antes que los inventores, y el público servido en exclusiva ya no tiene ninguna posibilidad de conseguir diseños que no se ofrezcan al mismo tiempo o incluso antes en los grandes almacenes; y además, con el cambio generacional, también ha retrocedido el interés por la ropa exclusiva y visiblemente cara. La consecuencia es una total reestructuración del mercado y la quiebra de una «cultura» que antes había sido posible. Una pieza del mosaico del tema: consecuencias de la aceleración... también y precisamente allá donde se había llegado decisivamente a la novedad e innovación.

44. Véase Daniel Katz y Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, Nueva York, 1966, pág. 16, con vistas a unas mejores posibilidades de la teoría del sistema (análisis *input/output*). También el análisis funcional entonces reinante se había recomendado a sí mismo un «refusal to take purposes at their face value»; así Kingsley Davis, «The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology», *American Sociological Review*, 24 (1959), págs. 757-772 (esp. pág. 765).

pectiva de un observador de primer grado, precisamente del actante, y le aconseja suponiendo en él interés por la racionalidad. A esto se pueden unir también otras limitaciones, en forma de imperativos éticos. La pregunta es si es suficiente con querer tener además en cuenta que los actantes son observados, que todos los sistemas funcionales operan en el plano de la observación de segundo orden y que ya no hay un lugar con amplia aceptación social (religioso, por ejemplo) para la distinción saber/no saber.

VI

En las modernas condiciones, de lo futuro sólo se puede hablar en el modo de lo probable o de lo improbable, es decir, en el modo de una realidad asegurada ficticiamente (duplicada mediante ficciones). Se sabe por tanto que los futuros presentes traerán otra cosa diferente de lo que expresa el presente futuro, y precisamente esa discrepancia es lo que se expresa al tratar aún sobre probabilidades o improbabilidades cuando se trata del futuro. Quien afirma estar seguro se expone a todas las formas de la deconstrucción y sólo puede esperar apoyo de sus correligionarios. La multitud de juicios que subyacen al entendimiento de cada uno pueden modificarse en todo momento. Sin duda, hay entendimientos que funcionan de forma masiva, pero no hay fundamentos *a priori* que pudieran garantizar que esos entendimientos (o por lo menos algunos de ellos) regirán para todo el futuro.[45]

Este estado de cosas deja en apariencia inalterado todo

45. Véase también, sobre la base de análisis semióticos, Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlín, 1989, págs. 177 y sigs.

el ámbito de la autoobligación. Hay que mantener lo que se promete. La antigua *fides* romana parece seguir en vigor. Así que se podría esperar que por lo menos a través de contratos aún se pudiera crear certidumbre, aunque esas certidumbres nadasen en un mar de ignorancia. La complicada textura del derecho contractual romano, que sabía distinguir entre engaños reconocibles y ocultos,[46] sigue estando en vigor, y determina el desarrollo de vinculaciones «sinalagmáticas» que tropiezan con dificultades. Sin embargo, hay que preguntarse hasta qué punto esta técnica contractual, uno de los mayores inventos civilizadores del Viejo Mundo, sigue aportando hoy la forma social con la que transformamos la incertidumbre del futuro en certeza ya garantizada desde el presente.

La Edad Moderna había apostado nuevamente por la figura del contrato social para superar la inseguridad surgida de la quiebra de la confianza en un orden natural de la conducta humana. También se da aquí una transición de garantías cognitivas a normativas. Esto sólo resistió cien años largos, desde Hobbes hasta Rousseau. El liberalismo, que llevó a su floración la libertad contractual, había adoptado ya otra posición; con la semántica de individuo, libertad, igualdad y contrato sólo había querido quebrar el viejo orden, pero dejando el nuevo a sus propias fuerzas. La sociedad puede deberse a la violencia o a la historia: depende de lo que haga con ella. Los orígenes ya no interesan, las expectativas están en el futuro. Pero precisamente para eso el contrato parece imprescindible, como instrumento de vinculación dentro de la

46. Para las fuentes véase D 4.3, y para la separación del uso lingüístico jurídico del cotidiano Antonio Carcaterra, *Dolus bonus/dolus malus: Esegesi di D.4.3.1.2-3*, Nápoles, 1970.

sociedad. El problema está en la relación de las personas entre sí, a las que tiene que estar permitido producir vínculos (des-libertades) y desigualdades mientras esto sólo ocurra sobre la base de la libertad y la igualdad.

La figura del contrato, imprescindible en la técnica jurídica, pero también en la económica, etc., encuentra su garantía desde la renuncia al derecho natural en la idea de una constitución jurídico-política que constituye el derecho y con él, la libertad contractual sin entenderse a sí misma como resultado de la conclusión de un contrato. (Es fácil demostrar que esto se evitó para no encontrarse con los bien conocidos problemas de impugnación, rescisión, derecho de resistencia, etc. Sirvió de escapatoria la construcción ocasional de un «pueblo» que se «da» a sí mismo una constitución.) Pero con todo ello se mantiene la retirada de la garantía de seguridad a normas vigentes, que pueden ser modificadas. Al mismo tiempo, en la reflexión sobre el arte se produce una retirada a la percepción, ya sea de textos, ya de obras gráficas, ya de representaciones teatrales. La teoría del arte se fundamenta de nuevo como «estética»,[47] después de que unos juicios ya antes discutidos fueran remitidos al «gusto». Las aspiraciones en conflicto de los individuos son reconocidas, por estas dos vías del derecho y del arte, como intereses o sensibilidades y, al mismo tiempo, neutralizadas me-

47. Una primera e impresionante visión de conjunto se encuentra en August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (1801). Muy citado también, Charles Baudelaire, «Le Peintre de la Vie moderne», citado según *Oeuvres complètes*, París, Pléiade, 1954, págs. 881-922, donde el arte cede ya la mitad (pero sólo la mitad) de su tarea a la moda. Hasta hoy, las obras de arte, así como las teorías del arte, han dado los impulsos más importantes a la comprensión de la modernidad, sin tener que fundamentarlo sobre el «saber».

diante una liberal «poesía de la indiferencia».[48] Y ninguna de ambas cosas requiere un conocimiento seguro de la (moderna) sociedad. El necesario saber orientativo se encuentra en el concepto de los «Estados modernos» (es decir, constitucionales) y en la estética de la reflexión. La sociedad es entendida frente a esto como economía.

Pero los contratos no ofrecen grandes seguridades, ni siquiera para los individuos. De todos modos el derecho no reconoce los contratos sin plazo y sin posibilidad de rescisión, y además los contratos sólo garantizan el derecho, no el cumplimiento del mismo. También el arte sabotea la promesa de seguridad que podría haber en la percepción, al reconocer como obras de arte solamente a nuevas obras de arte. Al lector ya le habrá sorprendido que hayamos entrado siquiera en la cuestión de si en las normas u otras percepciones artificiales puede haber equivalentes a la seguridad. El saber no puede ser sustituido por estas vías, aunque se devalúe a sí mismo y más saber conduzca forzosamente a más ignorancia aún.

Pero sobre todo, toda la base de esta argumentación se ve afectada porque ya no es el individuo la fuente primaria de la inseguridad social, sino el contexto ecológico en el que el sistema social evoluciona. Ahora, todas las formas sociales están gravadas además con la inseguridad de que no se puede saber (o en todo caso no suficientemente) qué repercusiones tendrá la comunicación social sobre el entorno social y con ello, indirectamente, sobre las posibilidades de prosecución de la comunicación social. Contra esto no es posible asegurarse mediante contratos. Lo importante siguen siendo

48. Véase Stephen Holmes, «Poesie der Indifferenz», en Dirk Baecker y otros, *Theorie als Passion*, Francfort, 1987, págs. 15-45.

las confusiones o errores o cambios de opinión de otros, que se querría prevenir. Lo importante siguen siendo las inseguridades resultantes del entorno humano del sistema social. Y también, en este sentido, hay cambios que hacen parecer cuestionable que se pueda contar aún con las técnicas sociales clásicas (por ejemplo, en la proporción de las generaciones entre sí). Pero a esto se añade otra problemática, resultante de las interdependencias de la ecología social, y que obliga a la sociedad a tener en cuenta cosas hasta ahora desconocidas.

La comunicación social ha convertido esto en *temas*... con asombrosa rapidez y asombroso éxito. Pero de las tematizaciones se sabe sobre todo que no se sabe lo que ocurrirá si se cambia la conducta o si no se cambia. La ignorancia cristaliza en temas. Esta respuesta nos devuelve, por tanto, a nuestro problema del trato social con la ignorancia; y al mismo tiempo, deja atrás la cuestión de qué mérito tiene haber descubierto y tematizado los problemas ecológicos. Quizás el mérito esté principalmente en haber creado inseguridad en la sociedad, que está reaccionando a ello de algún modo.

Como el orden también surge sin conocimiento, a veces se explica con el concepto de la imitación. Aquí Gabriel Tarde es el clásico decisivo y René Girard el autor más destacado en la actualidad. También en la teoría económica hay una reflexión análoga: que lo no decidible se transforma en decidible a través de la imitación.[49] La cuestión no es más

49. Véase, en conexión con Keynes, Jean-Pierre Dupuy, «Zur Selbst-Dekonstruktion von Konventionen», en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.)», *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus». Fetschrift für Heinz von Foester*, Munich, 1991, págs. 85-100 (esp. págs. 98 y sigs.).

que ¿quién o qué se imita? Aquí se pensará en principio en autoridad o en rango social, pero esto volvería a remitir la teoría al antiguo orden. La investigación sobre medios de comunicación de masas habla de «gate-keepers», dejando abierto cómo se ocupan estas posiciones informales. Un paso más allá lleva el análisis del fenómeno de la moda. Cuando se desprende de las premisas de clase social, queda un fenómeno peculiar de reflexión de la imitación. La moda surge cuando la no imitación (es decir la desviación) especula sobre la imitación y es imitada. Si el cambio de las modas se acelera, como ocurre hoy en día no sólo en las modas del vestir, sino también en las modas intelectuales, en los estilos artísticos o en todo lo que se ofrece con prefijos como post-, neo-, bio-, eco-, etc., hay que contar con que la imitación y la no imitación se indican al mismo tiempo (o como se dice a la moda, se anuncian). La comunicación dependiente de la moda se convierte entonces en un medio para los cambios de tema, para la temporalización de la complejidad, para el incremento en la irritabilidad de la comunicación. Y en el entorno, los individuos observan que viven demasiado tiempo y demasiado despacio como para poder seguir su marcha.[50] Vienen con sus actitudes y preferencias, con su biografía narrable extraída de la moda; hace mucho que incluso lo que callan ya no le interesa a nadie, y por otra parte lo que dicen resulta de repente embarazoso (como cuando hoy se sigue hablando de «negros»). Sin duda, pue-

50. Por lo demás, esto ya se veía en el siglo XVII: «Un homme à la mode dure peu, car les modes passent; s'il est par hazard homme de mérite, il n'est pas anéanti, et il subsiste encore par quelques endroits; également estimable, il est seulement moins estimé», anota Jean de La Bruyère, «Les caractères ou les moeurs de ce siècle», 8ª ed. (1694), citado según *Oeuvres complètes*, París, Pléiade, 1951, págs. 59-478 (esp. pág. 392).

de tener estilo salirse de la moda y desconectarse visiblemente. El estilo consiste entonces en mostrar a la moda que no es más que moda. Pero también esto no es ahora más que una forma que hace posible la tendencia dominante del cambio y la imitación de la no imitación o de la no imitación de la imitación.[51]

La disponibilidad, necesaria en la comunicación, a aceptar selecciones, a extender las absorciones de la incertidumbre, puede en estas circunstancias dejar de adoptar la forma de vinculación de las capacidades psíquicas. Si con «consenso» se hace referencia a esto, el consenso no será ni posible ni razonable. Enseguida se plantearía la cuestión, ¿cómo podemos volver a librarnos de él y cuán doloroso sería el sacrificio? En la comunicación hay que conformarse más bien con entendimientos, que no comprometen, pero sí especifican en qué condiciones rigen y qué cambios afectarían a la «base negocial». Esto incluye un estilo social que practique la discreción y no intente apartar de sus convicciones a aquellos que tienen que entenderse, convertirlos o cambiarlos de cualquier otro modo.[52] De todas formas, los presentes

51. También esto es un viejo tópico: «Il y auroit de l'affectation à ne pas faire ce que tout le monde fait; ce seroit un air de singularité pour se faire regardé», dice Jean Baptiste Morvan, abad de Bellegarde, *Réflexions sur le ridicule et les moyens de l'eviter*, 4ª edición, París, 1699, pág. 125.

52. En todo caso, el debate habitual, orientado hacia el concepto del «entendimiento», no distingue tan nítidamente entre sistemas psíquicos y sociales, y sobrecarga por tanto el concepto de entendimiento con un trabajo de convicción. El problema resuena en las ponencias presentadas a un congreso del Instituto Gottlieb Duttweiler, *Rüschlikon*, publicadas con el título «Das Problem der Verständigung: Ökologische Kommunikation und Risikodiskurs: Neue Strategien der Unternehmenskultur», 1991.

no están presentes en calidad de sí mismos, actúan como funcionarios, enviados, representantes, y solamente tienen que encargarse de que los que deben entenderse sean informados de los entendimientos. Cuando están en juego intereses contrapuestos, solamente se trata de un armisticio. Se trata de órdenes del día y de puntos sobre los que se puede alcanzar un entendimiento, quizá precisamente porque de todos modos nadie dispone del saber que le permitiría forzar a otros a asentir a sus opiniones. Se trata de un procesamiento de la comunicación sobre la base del estado actual de la información y de los pronósticos que permitan reconocer qué otras informaciones provocarán que sea revisada.

Sobre todo omitir las moralizaciones podría fomentar el entendimiento, es decir, no incluir en la comunicación las condiciones del autorrespeto y el respeto ajeno.[53] El «respeto» siempre es un indicador para la inclusión moral de la persona en la sociedad, y precisamente por ello también para su exclusión, cuando el respeto se deniega. Esto presupone que las distintas posturas o acciones puedan tener realmente el valor de tal indicador. No hay que excluir, por

53. Sobre este concepto puramente empírico de moral véase más detalladamente Niklas Luhmann, «Soziologie der Moral», en Niklas Luhmann y Stephan H. Pfürtner (comps.), *Theorietechnik und Moral*, Francfort, 1978, págs. 8-116. Este concepto de moral no excluye, sino que incluye, que toda comunicación, incluso toda acción, pueda ser observada dentro del esquema moral. Puede ser moralmente buena o moralmente mala desde la perspectiva de un observador de segundo grado si éste emplea el código moral como distinción, moralizar o dejar de moralizar, según la opinión del moralista. Una ética sólo haría justicia a las exigencias de distinción dadas con ello si dispusiera de criterios según los cuales poder decidir la aceptación o refutación de la aplicación del código moral. Véase también Niklas Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Francfort, 1990, págs. 40 y sigs.

principio, esto mismo para la sociedad moderna, pero se puede partir de la base de que se ha hecho cada vez más difícil llegar a un acuerdo general sobre ello. Tanto más habrá que mantener la comunicación del entendimiento, proceder con abstinencia moral y poner la moral en juego sólo cuando se trate de interrumpir la comunicación. Con la comunicación moral se actualiza el esquema inclusión/exclusión. Mientras se busque el entendimiento o se considere posible, habrá que partir de la inclusión. Pero entonces será oportuno no empezar por cargar la comunicación con esta alternativa.

En la actualidad, estos límites no se trazan claramente. Esto significa también que a menudo las cuestiones cognitivas y morales se mezclan, y que las opiniones sobre lo probable o lo improbable han de ser tratadas como obligaciones morales. Con la moral se inmuniza uno contra la evidencia de la ignorancia, porque la opinión moralmente mejor puede confirmarse con sus propios argumentos. Las instalaciones industriales se afirman «seguras» y son descritas por otros como inseguras, aunque se sabe que no se sabe si y en qué margen de tiempo se producirá un acontecimiento grave y cuáles serán las consecuencias. La suspensión de la producción de energía realizada a través de las centrales nucleares es calificada de «obviedad moral», lo que indica que el autor no es capaz de entendimiento en esta cuestión.[54] La moral fuerza en la comunicación a la exagera-

54. Lo que por lo demás implica también un veredicto moral sobre la democracia, que admite en todo el mundo la energía nuclear. Se podrá decir en favor del autor que quizá no piensa lo que dice: pero la falta de cuidado o la exageración a la hora de elegir la terminología tampoco es precisamente un signo de disposición al entendimiento. Sobre esto, Hans Peter Dreitzel, «Einleitung», en Peter Dreitzel y Horst Stenger (comps.),

ción, y la exageración hace que el entendimiento aparezca en seguida como carente de expectativas. «Con ésos no se puede hablar», se dice entonces, porque no se puede llevar a «ésos» a aceptar la propia visión de las cosas.

De ahí que una comunicación que persiga el entendimiento tenga que empezar por aumentar la incertidumbre y cuidar el saber común del no saber. Dado que el no saber es abundante, esto no debería resultar especialmente difícil.

VII

Lo que queda parece ser cultura, por lo menos en los últimos años de este siglo. A todas luces, el concepto cultura es apropiado para resumir esta heterogeneidad. Siempre ha sido poco claro y discutido lo que este concepto significaba, lo que incluía y lo que excluía. Parece que los antropólogos culturales prefieren temas diferentes de los preferidos por los antropólogos sociales. También en la teoría general de la acción de Parsons se encuentra la distinción correspondiente, pero se retrotrae a una relevancia sólo analítica, que precisamente debiera aclarar que ninguna acción puede producirse sin referencias de sentido social y cultural. Desde finales del siglo XVIII, el concepto de cultura lleva consigo un componente reflexivo. Dice en cada una de sus aplicaciones que tam-

---

Ungewollte Selbstzerstörung: Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen, Francfort, 1990, págs. 7-21 (esp. págs. 11 y 9). Por lo demás, obsérvese también el desplazamiento de sentido del subtítulo de este libro-aviso: los desarrollos que pueden conducir a catástrofes se convierten en desarrollos catastróficos. Así se pasa retóricamente sobre la distinción entre ignorancia y conocimiento.

bién podría haber otras culturas. Esto obliga a practicar en cada caso una doble distinción, concretamente entre las distintas culturas, por una parte, y aquello que cultura debe querer decir en relación con no cultura. Para esto hay secretas ayudas, que entretanto están siendo desmontadas: por ejemplo, la conciencia pluriétnica del Viejo Mundo o la posibilidad de distinguir cultura de civilización o de naturaleza o de técnica. El concepto podía fundamentar compartimentaciones y al mismo tiempo dejar abierto mediante una pluralidad de contraconceptos lo que quería decir en realidad.

Desde finales del siglo XIX se ha producido una segunda oleada de curiosas extensiones, y hacia abajo. A partir de la cultura se descubre que hay otras culturas por debajo. Hacía mucho ya que se había hablado de las culturas indígenas. A esto se añade el interés por las culturas de los trabajadores. (La cosa no puede ser tan radical, no puede ser tan mala, si también ellos tienen cultura.) Hoy existen también la cultura de la droga y similares.[55] La abstracción funcional del concepto ya no permite límites inferiores, incluso se habla de cultura del cuerpo, y no sólo en la publicidad.

Aun así, al concepto, y esto parece motivar la tendencia hacia abajo, le ha quedado la dirección de la mirada hacia arriba. Promete algo «mejor»... aunque sea pomada. Aporta, como Bourdieu ha hecho plausible con muchas pruebas, una legitimación de distinciones. Es o era al menos hasta hace poco un concepto de clase media. Sin embargo, también esta limitación immanente mediante connotaciones jerárquicas podría encontrarse en disolución. Presupone es-

55. Véase, en aplicación de la conceptualidad de Parsons, por ejemplo, Dean R. Gerstein, «Cultural Action and Heroin Addiction», *Sociological Inquiry,* 51 (1981), págs. 355-370.

tandarizaciones, por ejemplo del currículum típico o del ambiente limitado, que dejan cada vez más de ser pertinentes. La cultura en el sentido habitual tiene que poder dejarse sorprender. Encuentra sus límites, igual que la invitación a superarlos, en esta experiencia del «esto no/esto». Sin duda, la cultura se entiende como cultura de individuos, pero ello implica también que los individuos tienen que disciplinarse consecuentemente.

Difícilmente se podrá renunciar del todo a esto si el orden social y la recíproca expectativa han de seguir siendo posibles. Pero la tendencia parece ir en dirección a la individualización de los «frames», que se asume en sí misma y por sí misma.[56]

En este sentido se busca identidad, identidad alternativa, identidad de protesta, hasta llegar a la identificación con la falta de función; o incluso esa especie de identidad nicho que una sociedad compleja ofrece en alguna parte. La cultura ya no es sólo capaz de sorprender y a prueba de sorpresas, asesta por su parte *shocks* de sorpresa. La legitimación de esta forma de proceder se ha abierto paso en la gestión oficial del arte, y por tanto —no hay duda— es cultura. Hoy se encuentra en las calles, en lo estético, pero también en lo político.[57] Para la cultura, basta con hacerlo intencionadamente. Y de alguna manera la libertad que se exige y abre paso para el «self-framing» individual expresa que en conjunto es así.

Ya habíamos afirmado, con consideraciones muy teóri-

56. «Frames» en el sentido de Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York, 1974.

57. Aparentemente, y esto sólo se puede apuntar como sospecha, también el neonazismo ha llegado en principio como último choque cultural posible. Naturalmente, esto no excluye el riesgo de que la política atribuya motivos políticos a tal movimiento.

cas («¿self-framing?»), que el observador y el mundo se separan mediante lo que se distingue y designa aunque ambos, el observador y el mundo, siguen siendo inobservables. ¿Es la cultura el instrumento adecuado para ello? ¿Está acorazada la cultura contra el no saber? ¿Y se puede y se tiene que decir una cosa así cuando los «frames» se cortan cada vez más a la medida del individuo? Elevado al último concepto posible, cultura es todo lo que sirve al despliegue de paradojas con el que topa un observador cuando pregunta por la unidad de la distinción que él emplea, ya sea la distinción entre sistema y entorno, ya entre saber e ignorancia, ya entre observador y observado. Despliegue de la paradoja significa reintroducción de identidades que permiten seguir operando. Esto no puede ocurrir de forma lógica, porque la paradoja se encuentra fuera de los límites de la lógica, que por su parte es una forma de cultura, concretamente una forma de despliegue de la paradoja con fines de establecimiento de cálculos. No hay claras instrucciones para ello ni desde el ser ni desde el pensamiento. El despliegue de la paradoja sólo puede ocurrir a saltos, sólo creativamente (lo que no tiene que significar arbitrariamente). Y cultura parece ser el medio en el que las formas de despliegue de la paradoja pueden asumir una identidad estable y plausible para su tiempo. Cultura es la bolsa en la que se negocian las opciones para el despliegue de la paradoja.

En unos análisis muy apreciados, Ulrich Beck ha descubierto relaciones entre la percepción del riesgo exigido por la sociedad y un «nuevo individualismo».[58] También lo nue-

58. Véase Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, 1986 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1997).

vo de los «nuevos movimientos sociales» podría estar en que tienen que partir de situaciones de individualidad modificadas o se deben precisamente a ellas, concretamente a individuos individualmente en busca de identidad, masivamente y, aun así, cada uno por sí. Helmuth Berking ha añadido un diagnóstico paradójico: «Individualización significa de hecho aprender a tratar con pretensiones de conducta paradójicas. Porque individualización significa al mismo tiempo aumento del margen de libertad subjetiva *y* total dependencia del mercado, subjetivización *y* estandarización de la conducta expresiva, aumento de la autorreflexividad *y* abrumador control exterior».[59] Y aún se podría añadir: amar al otro en su otredad, aunque en ello se expresen tendencias autodestructivas, es decir, evitar una degeneración del amor en terapia y mantener por lo menos *esta* distinción.

Tales son las preguntas que hay que plantear a la sociedad y a su cultura. Los sistemas psíquicos son extraordinariamente robustos incluso en las patologías estables, y lo mismo vale para el sistema orgánico de la vida. También para esto hay descripciones culturales, por ejemplo cuadros clínicos. Pero con el cuidado de la identidad que exige a los individuos en forma de paradoja oculta la sociedad moderna se crea un problema *propio*, un problema tan grave y posiblemente al mismo nivel que el problema de su ecología. Hay, dicho de otra manera, formas culturales para problemas y para motivos, que tienen que ser apropiables individualmente. El encubrimiento de la ignorancia en las cuestiones ecológicas parece ser uno de esos problemas. Hace

59. Así Helmuth Berking, «Die neuen Protestbewegungen als zivilisatorische Instanz im Modernisierungsprozess?», en Hans Peter Dreitzel y Horst Stenger, *Ungewolte Selbstzerstörung* (1990), págs. 47-61 (cita de la pág. 53).

mucho que los motivos aportados ya no son los que el *establishment* oficial se imagina. Son motivos de preocupación, de advertencia, de protesta, que se podrían consolidar de una u otra forma en movimientos sociales o tan sólo en manifestaciones en los medios de comunicación de masas.

Los movimientos de protesta no afirman necesariamente saber propio. Resultan de la transformación de la ignorancia en impaciencia. Sustituyen el no saber por el saber que en todo caso ya no podemos permitirnos esperar porque el saber, si es que llega, llegaría demasiado tarde. En esta reflexividad, son superiores a todo lo que les opone resistencia. Pero precisamente de ella se desprende una indeterminación que puede transformarse en irresponsabilidad. Tenemos ya una cultura de la preocupación en busca de objetivos, por no decir del miedo cultivado. Por el momento, queda pendiente saber si la convertiremos un día en una cultura del entendimiento no convencido.

VIII

Con las consideraciones hechas hasta ahora nos habíamos mantenido en el plano del sistema de la sociedad. Pero si hay expectativas de poder tratar eficazmente los problemas ecológicos, en nuestra sociedad estas expectativas se dirigen a organizaciones. Las organizaciones, se supone, tienen una tecnología interna de absorción de la incertidumbre.[60] Están especializadas en posibilidades de «factorización» de hechos desconocidos; o por lo menos, las orga-

60. Nos referimos nuevamente a March y Simon, *Organizations* (1958), págs. 164 y sigs.

nizaciones que saben hacerlo tienen mejores expectativas de supervivencia.[61] Un sentido de la distinción entre sistema social y sistemas de organización podría estar en que mediante la creación de organizaciones la sociedad se capacita para algo para lo que de otro modo no estaría en condiciones, concretamente para la absorción de la incertidumbre.

No hace falta poner esto en duda, y sin embargo se puede preguntar cómo tratan las organizaciones con algo que no pueden conocer. Un ámbito de investigación ya establecido se refiere a las organizaciones educativas y terapéuticas. Organizaciones, pues, que se ocupan del cambio de la persona en los casos normales y en los anormales, definidos como patológicos. La teoría general de la organización no ha hecho mucho en este campo, se ha limitado a crear un tipo especial para problemas específicos: para organizaciones sin una tecnología que funcione. Por lo demás, se sirve del método de desplazar las expectativas de solución de los problemas de la organización a la profesión, es decir, de ver el trato con el no poder conocer como conocimiento específico y como cuestión de motivación y de esfuerzo de la propia persona.[62] En el caso de los problemas ecológicos, esta estrategia de desplazamiento de los problemas podría no ser aplicable. Como alternativa

61. March y Simon, *Organizations,* págs. 192 y sig. Véase también Herbert A. Simon, «Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration», *Public Administration Review,* 13 (1953), págs. 227-236.

62. Incluso una profesión ya insegura se hace fuerte para su «saber», aunque renunciando a la integración teórica. Para una visión actual y representativa véase Jürgen Oelkers y H.-Elmar Tenorth (comps.), «Pädagogisches Wissen», suplemento 27 de la *Zeitschrift für Pädagogik,* Weinheim, 1991.

sólo parece disponible la muy criticada ideología «end-of-the-pipe», que se limita a mejorar la propia gestión de residuos desde puntos de vista ecológicos.[63] Naturalmente, en el contexto de un escueto esbozo de los problemas no se pueden elaborar propuestas de organización. Pero sí se puede plantear la pregunta de qué tiene que ofrecer la teoría de las organizaciones, y especialmente la sociología de las organizaciones, cuando se le plantea la torturadora cuestión de cómo se trata con la ignorancia en las organizaciones.

La teoría clásica de la organización había suministrado para esto un modelo que, retrospectivamente, se describe como modelo mecánico o máquina trivial o como modelo *input-transformation-output* o incluso con el concepto de *tight coupling*. El presupuesto es que los objetivos dados (*outputs*) se consigan conforme a determinadas reglas (programas) si se dispone de los *inputs* necesarios y el proceso no es perturbado. Se planifica una fábrica de coches, se construye, se pone en marcha la producción, y al final los coches abandonan la fábrica listos para su venta. No es irreal suponer que esto funcione así.

La sociología de la organización desarrollada de forma paralela había dirigido sus reparos a temas accesorios (como por ejemplo, la motivación para el rendimiento), subordinándolos con ello al modelo, aunque hablaba de «human relations». Desde el punto de vista económico e incluso hu-

63. Naturalmente, no vamos a discutir que esto es razonable, e incluso con esa limitación plantea los más complicados problemas técnicos, económicos y organizativos. Comparaciones a escala regional demuestran que los esfuerzos en este campo pueden tener éxito. Sólo que esto no responde a nuestra pregunta por el trato organizado con la impenetrabilidad de las relaciones ecológicas.

mano la cosa no va tan perfectamente como el modelo exige.[64] Sin embargo, entretanto la crítica se ha reforzado, se ha radicalizado y ha alojado esta suposición de una tecnología interna de absorción de la incertidumbre en un contramodelo. Se sigue sin dudar de que los coches se producen conforme a un plan, y las exigencias anexas de más consideración para con las personas y más flexibilidad estructural siguen en el orden del día. Pero la cuestión del tipo de trato organizado con la ignorancia abre perspectivas completamente distintas. Las pertinentes ofertas teóricas dicen, por ejemplo:

1. Las organizaciones no son sistemas que realizan objetivos, sino sistemas en busca de objetivos.[65] Están ocupadas en una constante interpretación (observación) de sus propias operaciones y buscan objetivos, eventualmente nuevos objetivos, que hagan comprensible y decidible lo que ocurre o ha ocurrido. La planificación es en gran medida elaboración de las memorias del sistema.

2. Toda planificación, programación, dirección consiste en operaciones que han de ser llevadas a cabo en el sistema, es decir, que también son observadas en el sistema. Lo que ocurre en dirección a las planificaciones no se desprende de la planificación misma, sino de la observación de la planificación, en su caso de la observación de la observación de la planificación. La realidad trabaja conforme al modelo de la

64. Véase, para unas limitaciones ya bastante amplias, Richard M. Cyert y James G. March, *A Behavioral Theory of the Firm*, Englewood Cliffs, N.J., 1963.

65. Véase James G. March y Johan P. Olsen, *Ambiguity and Choice in Organizations*, Bergen, 1976.

«second order cybernetics». Las organizaciones son observaciones de sistemas que observan.[66]

3. Las organizaciones son máquinas no triviales, es decir, máquinas que reaccionan a su propio *output* o a su propio estado momentáneo, y por eso funcionan de forma no fiable. Pueden contener una tecnología trivial que transforma *inputs* en *outputs*, pero deciden sobre el uso de esta tecnología en la medida de procesos autorreferenciales, es decir, también en la medida de su estado en ese momento. Son en ese sentido máquinas históricas que se construyen de momento a momento como una nueva máquina, lo que naturalmente en modo alguno excluye que hagan siempre lo mismo, funcionen fiablemente y precisamente por eso no agoten sus posibilidades de búsqueda de objetivos.[67]

4. Los sistemas complejos sólo alcanzan la estabilidad mediante la desconexión de interacciones. La antigua cibernética hablaba de funciones escalonadas y ultraestabilidad.[68] Herbert Simon había destacado la importancia de la diferenciación vertical de niveles (formación de jerarquías) para la desconexión horizontal de operaciones.[69] Hoy se prefiere

66. «Observing systems» en el sentido de Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981.

67. Véase al respecto Heinz von Foerster, «Principles of Self-Organization. In a Socio-Managerial Context», en Hans Ulrich y Gilbert J.B. Probst (comps.), *Self-Organization and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts, and Questions,* Berlín, 1984, págs. 2-24.

68. Véase W. Ross Ashby, *Design for a Brain: The Origin of Adaptive Behaviour*, 2ª edición, Londres, 1960, págs. 98 y sig.; *An Introduction to Cybernetics*, Nueva York, 1956, págs. 82 y sigs.

69. Véase «The Organization of Complex Systems», en Howard H. Pattee (comp.), *Hierarchy Theory: The Challenge of Complex Systems*, Nueva York, 1973, págs. 3-27 (esp. págs. 15 y sigs.).

la terminología *loose coupling vs. tight coupling.*[70] La conexión libre localiza perturbaciones, aísla problemas, impide efectos rotundos. Por otra parte, la investigación ha demostrado con motivo de las grandes catástrofes técnicas que es poco adecuada para compensar la realidad condicionada técnicamente, es decir, insertarla en ella;[71] porque precisamente eso exigiría un funcionamiento seguro a partir de motivos específicos (pero raros), en condiciones desconocidas. No se puede contar con un «containment» organizativo satisfactorio de las tecnologías arriesgadas, precisamente debido a esta diferencia entre *loose y tight coupling.*

5. Planificación y control en las organizaciones no triviales (autorreferenciales) no pueden predeterminar los futuros estados del sistema, ni siquiera las futuras relaciones entre sistema y entorno. El control es más bien un proceso de reducción de la diferencia marcado por objetivos, que trata de disminuir la diferencia entre objetivo y realidad. Lo que resulta de ello no es ni previsible ni controlable en el sistema, pero se puede influir mediante un continuo recontrolar, es decir, mediante el marcado de otras diferencias. La planificación es un *going concern*, y los pronósticos especifican los puntos de vista de su continua corrección.

6. Las organizaciones son sistemas autopoiéticos sobre la base de decisiones. Las operaciones sólo son relevantes para ellos en forma de decisiones porque sólo así son conec-

70. Véase, por ejemplo, Karl E. Weick, *Der Prozess des Organisierens*, Francfort, 1985, esp. págs. 163 y sigs.

71. Véase además de Perrow, *Normale Katastrophen*, también Jost Halfmann y Klaus Peter Japp (comps.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale: Elemente einer soziologischen Risikoforschung*, Opladen, 1990.

tables al sistema.[72] Todas las estructuras de organización son producidas por este tipo de operación o modificadas por él. Toda evolución estructural depende del despliegue de la autopoiesis. Como alternativa sólo hay disolución, destrucción. La tipología estructural ajustada a ello identifica premisas de decisión sobre la base de puntos que permiten una modificación tanto de la atribución organizativa como de los programas de decisión, como de la ocupación de puestos por personas. Dependiendo del número de puntos se puede alcanzar una complejidad muy alta, incontrolablemente alta, de la conexión de distinciones, sin que, por decirlo una vez más, se pueda determinar el estado del sistema desde un punto.

La teoría alternativa de las organizaciones escuetamente esbozada aquí no ha surgido con vistas a la solución de los problemas ecológicos. Se trata más bien de un mensaje para resolver los problemas mediante no solución, es decir, mantenerlos como un momento de la autopoiesis del sistema mediante la continua búsqueda de objetivos y mediante una redirección de estructuras (los optimistas dicen que mediante aprendizaje). Cuanto más insoluble el problema, tanto mayor su valor de reproducción. Con ello se sabotea, en primer lugar, la esperanza de que se podrían meter los problemas ecológicos en el cuaderno de tareas de las organizaciones y cuidar de este modo de que se les trate de forma adecuada. Se trata en las consideraciones expuestas de una deconstrucción de las exigencias clásicas de racionalidad de

72. Véase Niklas Luhmann, «Organisation», en Willi Küpper y Günther Ortamnn (comps.), *Mikropolitik: Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen*, Opladen, 1988, págs. 165-185.

las organizaciones y, al mismo tiempo, de una reelaboración de la asimismo clásica crítica a la burocracia.

Pero si de todos modos tenemos que partir de una ecología de la ignorancia, uno se podría prometer de una teoría de la organización algo que tenga en cuenta estas condiciones mejor que la teoría clásica. Lo que en el modelo de la solución racional de problemas aparece como defecto podría rehuir un análisis más realista.[73] Habría que poder observar más libremente cómo se elaboran los problemas ecológicos en las organizaciones, qué formas reciben, cuán estables —es decir, resistentes al cambio— son, cómo son observados como programas con capacidad de expresión interna y cómo se las arregla la organización para que no le pase nada cuando pasa algo.

La cuestión del trato con la ignorancia es un planteamiento de nuevo cuño también para la teoría de las organizaciones. Comprensiblemente, jefe y asesores, y por tanto también científicos de la organización, dan valor a mostrar y mejorar su capacidad. Pero la capacidad sólo es una de las caras de una forma cuya otra cara es la no capacidad. Si se entienden las organizaciones como sistemas autopoiéticos,

73. Véase, para unas consideraciones más detalladas y referidas a las decisiones jurídicas, Karl-Heinz Ladeur, «Die Akzeptanz von Ungewissheit: Ein Schritt auf dem Weg zu einem "ökologischen" Rechtskonzept» en Rüdiger Voigt (comp.), *Recht als Instrument der Politik*, Opladen, 1986, págs. 60-85; Ladeur, «Jenseits von Regulierung und Ökonomisierung der Umwelt: Bearbeitung von Ungewissheit durch (selbst-)organisierte Lernfähigkeit», *Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht*, 10 (1987), págs. 1-22; y Klaus Peter Japp, «Preventive Planning. A Strategy with Loss of Purpose», en Günter Albrecht y Hans-Uwe Otto (comps.), *Social Prevention and the Social Sciences: Theoretical Controversies, Research Problems, and Evaluation Strategies*, Berlín, 1991, págs. 81-94.

esto explica su extraordinaria robustez, su capacidad de resistencia en un mundo que no pueden conocer. La teoría de la autopoiesis ha sido valorada hasta ahora, sobre todo, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.[74] Esto ha llevado a una discusión sobre constructivismo gnoseológico que, si se puede decir así, se ha establecido como controversia. Pero la limitación a problemas de la teoría del conocimiento clásica oculta también el alcance de esta aventura teórica. Conceptos como «cierre operativo» o incluso la retirada de todos los problemas a la cuestión del observador indican cambios de posición que permiten intuir que la «conciencia de la capacidad»[75] europea empieza a ser consciente de su propia inverosimilitud.

Pero naturalmente, esto sólo puede ocurrir en la sociedad y, si ha de ser relevante para las decisiones, ha de ser formulado en sus organizaciones. En la actual situación, cabe esperar menos que nunca que la naturaleza ayude físicamente o que el ser ayude metafísicamente. La sociedad sólo podrá ayudarse con operaciones propias, es decir, sólo mediante comunicación. Toda crítica se hace en vacío si trabaja sin más análisis con la suposición de que se podría si se quisiera, y por eso se convierte en vara de la doctrina. Por tanto, quizá sea aconsejable empezar la comunicación con la comunicación de la ig-

74. Y esto con una inusual expansión del concepto de cognición. Véase Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit: Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig, 1982; Humberto R. Maturana y Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens,* Berna, 1987.

75. Sobre esta formulación y sobre sus orígenes griegos véase Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Francfort, 1980, págs. 435 y sigs.

norancia, en vez de vincularla dentro y fuera de las organizaciones al mantenimiento de una «illusion of control».[76]

IX

Para terminar, habrá que preguntar si hay un motivo para estas constataciones, hechas más bien en tono de lamento. Y de hecho, si se hace un recorrido con esta pregunta por los desarrollos teóricos actuales, se puede llegar a hallazgos. Resumiremos, por último, algunos diseños teóricos hoy sometidos a discusión desde el punto de vista *de que la transparencia sería improductiva.* A este respecto, nuestro argumento sociológico es que apenas hay, o existen muy limitadamente, interacciones recíprocas que puedan explicar que se extiendan determinadas disposiciones mentales. Más bien parece haber, como dicen los teóricos de la evolución, un proceso equifinal que desde distintos puntos de partida[77] llega a un resultado que resuelve la metafísica ontológica de la tradición. Y la sospecha de los sociólogos es entonces que la sociedad moderna ha empezado a experimentar con un pensamiento adecuado a ella.

1. La teoría de sistemas muestra tendencias a pasar a una teoría de los sistemas operativamente cerrados.[78] Para

76. Tal como lo han llamado los psicólogos. Véase Ellen J. Langer, «The Illusion of Control», *Journal of Personality and Social Psychology*, 32 (1975), págs. 311-328. La transformación de las variables relevantes para la «illusion of control», como «familiarity», «involvement», «competition», «choice» en investigación organizativa, no podía resultar difícil.

77. Para atestiguar esto daremos en lo sucesivo tan sólo unas pocas indicaciones bibliográficas, lo más heterogéneas posibles.

78. Véase, por ejemplo, Francisco J. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Nueva York, 1979.

ello serían decisivas investigaciones empíricas, sobre todo celulares y neurofisiológicas, que muestran que precisamente los sistemas de alto rendimiento (sobre todo los sistemas nerviosos) no pueden mantener contacto con su entorno al nivel de sus propias operaciones. No pueden operar en su entorno, ni siquiera un poquito, es decir, no pueden extender operaciones internas hacia su entorno; por tanto, no pueden controlar las causalidades que desencadenan con sus propias operaciones en el entorno.

2. Una inserción estrictamente operativa de la teoría de sistemas (pero también de toda teoría de empleo de signos, es decir, por ejemplo del lenguaje) lleva a la suposición de que todo lo que ocurre lo hace simultáneamente.[79] Ninguna operación puede partir de la base de que, mientras se actualiza a sí misma, otras cosas discurren aún en su pasado o ya en su futuro. Sin duda, la simultaneidad no es propiamente tiempo, pero es el fundamento para el emplazamiento de lo que es presente en cada momento; y con ello el fundamento de cada observación del tiempo que trabaja con distinciones como antes/después o pasado/futuro. Y simultaneidad de todo lo que ocurre significa incontrolabilidad de todo lo que ocurre.

3. La semiótica se ha visto obligada, conectando con Saussure, a renunciar a la vieja distinción *verba/res* y sustituirla por la distinción *signifiant/signifié*, que se produce a sí misma en el uso de los signos. Todas las diferencias son únicamente diferencias *entre signos*. Cuyas diferencias pueden ser utilizadas operativamente. Pero, ¿cómo se llega a los signos? Se puede emplear reflexivamente la semiótica, es decir,

79. Véase Niklas Luhmann, «Gleichzeitigkeit und Synchronisation», en Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, tomo 5, Opladen, 1990, págs. 95-130.

entender el propio concepto de signo como signo.[80] Pero, con más radicalidad, Ranulph Glanville se pregunta si este último signo del signo podría ser el último de los signos, y con la pregunta viene ya la respuesta: no.[81] Un signo tiene que distinguirse en primer y último término de algo que no puede ser designado, del vacío, del espacio no marcado, del blanco del papel, del silencio que se presupone en cada percepción de los ruidos. Y esto es válido también y precisamente cuando un signo no debe ser otra cosa que la distinción entre designador y designado.

4. Al intentar una reconstrucción matemática de la relación entre aritmética y algebra de Boole, George Spencer Brown[82] insiste en que como garantía de la relación sólo se puede emplear un operador, la «mark». Ésta designa una

80. Para tal «second semiotics» reflexiva, y en este sentido crítica, véase Dean MacCannell y Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture*, Bloomington, Ind., 1982. También Julia Kristeva se aproxima a esta idea cuando caracteriza el uso del signo no mediante referencia, sino como trabajo, es decir, como producción. Véase, *Semeiotikè*, París, 1969.

81. Véase Ranulph Glanville, «Distinguished and Exact Lies» [y «lies» en el doble sentido de mentira y situación, N.L.], en Robert Trappl (comp.), *Cybernetics and Systems Research*, 2, Amsterdam, 1984, págs. 655-662, y merece la pena citar: «When the final distinction is drawn (i.e. the ultimate) there has already been drawn another, in either intension or extension, namely the distinction that the final distinction is NOT the final distinction since it requires in both cases (identical in form) that there is another distinction drawn; i.e., there is a formal identity that adds up to re-entry» (pág. 657). Volveremos sobre la «re-entry». Véase también Ranulph Glanville y Francisco Varela, «Your Inside is Out and Your Outside is In» (Beatles, 1968), en G.E. Lasker (comp.), *Applied Systems and Cybernetics*, tomo II, Nueva York, 1981, págs. 638-641.

82. George Spencer Brown, *Laws of Form*, reimpresión, Nueva York, 1979.

distinción que por su parte sólo puede ser empleada para designar una y no la otra cara. Pero, ¿cómo se llega entonces a esa primera y última distinción, la de distinción y denominación? Spencer Brown ofrece para ello la forma de la «re-entry» de la forma en la forma (de la distinción en lo distinguido). Pero esta «re-entry» no puede ser incluida en el propio cálculo; marca su comienzo y su fin. Genera, si así se quiere, en un espacio imaginario (el «unmarked space») la posibilidad de liberar formas, asimetrías, repeticiones infinitas y «re-entries».[83]

5. La forma de la «re-entry» puede servir, con todo lo enigmático que tiene, para aclarar un paso más los problemas pendientes de la teoría de sistemas operativamente cerrados y del uso autorreflexivo del signo. Si en el plano de las operaciones no hay contacto con el entorno y ningún signo aporta una referencia material, sin embargo esta situación puede ser simulada internamente mediante una reentrada: la distinción entre autorreferencia y referencia ajena. El sistema copia dentro de sí la diferencia de sistema y entorno, y la emplea de este modo como premisa de operaciones propias. Y el signo copia en sí la cosa que tan sólo puede designar como diferencia de *signifiant* y *signifié*. Una ayuda de emergencia, podría parecer. Pero, ¿nos confunde quizá si pensamos así un prejuicio de la tradición europea?

6. Por lo demás, la misma estructura se encuentra también en el sujeto trascendental en la interpretación de la fenomenología trascendental de Husserl. La unidad del sujeto es la diferencia del uso simultáneo operativo de *noesis* y *noema*,

83. Véase Louis H. Kauffmann, «Self-reference and Recursive Forms», *Journal of Social and Biological Structures*, 10 (1987), págs. 53-72.

de autorreferencia y referencia ajena, es decir, la «re-entry» del mundo en el sujeto en forma de una distinción que se pone a sí misma a disposición para operar, pero sólo por una cara, sólo «en» el sujeto. Junto a muchos otros, Merleau-Ponty ha intentado aliviar el problema recurriendo al cuerpo del sujeto.[84] Pero esto no hace más que repetir el problema a otro nivel, lo que se ve cuando no se pregunta aquí por la mistificación del cuerpo a los filósofos, sino a los neurofisiólogos.[85]

7. Jacques Derrida había tomado su impulso también de ese carácter enigmático de la referencia subjetiva. En sus lecturas de Husserl y Heidegger, le había llamado la atención que el signo, en su especificidad como forma (ya fuera *ousìa*, ya *eídos*, ya *morphé*), presuponía la presencia de lo que se ponía de manifiesto a través de él.[86] Pero, ¿no oculta esta unidad de forma y figura manifestada una operación de separación que sólo produce la diferencia cuando es presentada como unidad? ¿Y no es la *différence* en principio *differánce*,[87] es decir, operación en el tiempo? ¿Y por tanto una operación de transporte de diferencia sin principio ni fin, que no tolera ausencias ni las necesita, sino que se inscribe en algo indesignable?

84. Véase sobre todo la publicación póstuma de Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, París, 1964.

85. O inmunólogos. Véase al respecto N.M. Vaz y F.J. Varela, «Self and Non-Sense: An Organism-Centered Approach to Immunology», *Medical Hypotheses*, 4 (1978), págs. 231-267; Francisco J. Varela, «Der Körper denkt: Das Immunsystem und der Prozess der Körper-Individuierung», en Hans Ulrich Gumbrecht y K. Ludwig Pfeiffer (comps.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*, Francfort, 1991, págs. 727-743.

86. Véase, por ejemplo, *Marges de la philosophie*, París, 1972, esp. págs. 31 y sigs., 185 y sigs.

87. *Marges de la philosophie*, págs. 1 y sigs.

8. Todo esto puede conducir a la pregunta ¿quién es el que dice todo esto? ¿Quién es el observador? En esta pregunta se esconde una tendencia a la autorrespuesta, al fundamento en la autorreferencia, a la conclusión «autológica». Observador es el que es observado como observador. Así reza la información de la «second order cybernetics».[88] Observar sólo es posible en una red recursiva de observación de observaciones, es decir, no en forma de acto singular, espontáneo, «subjetivo». La observación no tiene su fundamento en especiales competencias, según el modelo razón, entendimiento, sentimiento, imaginación, voluntad. (Porque naturalmente, el observador pregunta enseguida: ¿quién es el observador que así distingue, y por qué así y no de otra manera?) Observar es distinguir designando, y para la autofundamentación sólo se tiene en cuenta la autoobservación, es decir, la «re-entry» de la distinción en lo distinguido. Y así, también Spencer Brown constata al final de sus análisis, que al mismo tiempo comienza el principio: «An observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark. [...] We see now that the first distinction, the mark, and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical».[89]

9. En todo caso, el observador tendrá que evitar una cosa: querer verse a sí mismo y al mundo. Tiene que poder respetar la intransparencia. Michel Serres le ha descrito como parásito.[90] ¿Qué parasita, junto a qué se sitúa? La figura del adyacente sustituye a la figura del subyacente. El

88. Véase tan sólo Heinz von Foerster, *Observing Systems*, Seaside, Cal., 1981.

89. *Laws of Form*, pág. 76.

90. *Le Parasite*, París, 1980.

parásito sustituye al sujeto. Pero en última instancia, esta metáfora no es de mucha utilidad, a no ser como indicación de un problema. El observador tiene que emplear una distinción como distinción, es decir, para la denominación de una y no de la otra parte. Esto excluye observar por sí mismo la unidad de la distinción, a no ser con ayuda de *otra* distinción. Toda estrategia que se aparte de esto se verá castigada porque sólo se pueda observar la unidad de lo distinguido, la no diferenciación de lo distinguido. Esto viola un privilegio divino, si podemos seguir en este punto a Nicolás de Cusa. Para cualquier otro observador, semejante intención arroja una paradoja. En la tradición, esto hubiera sido tratado como falso indicador —y sin duda también y precisamente en su teoría de las formas[91] y naturalmente en su lógica—. Sólo estaba permitida la paradojización de la retórica, que no se preocupaba de la verdad, sino del efecto. ¿De la productividad, pues?

Como siempre, la paradoja ha sido redescubierta en relación con Nietzsche y Heidegger, y probablemente también en relación con el fracaso de las recetas lógicas de evitación de la paradoja.[92] Precisamente porque la paradoja paraliza la observación, puede ser entendida como impulso, incluso como presión para el desarrollo. Es decir, como invitación a la reconstrucción con ayuda de distinciones que permiten identificaciones estables. Mirando hacia atrás, uno se pregunta si la filosofía no ha buscado siempre conceptos,

91. Véase Platón, *Sofista*, 253 D.

92. Véase tan sólo Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: The Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex, 1979. Para la amplitud del actual interés véase también Hilary Lawson, *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*, Londres, 1985; Gumbrecht y Pfeiffer, *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche* (1991).

o al menos metáforas, que aporten esto.[93] Y mientras los lógicos y los lingüistas siguen esperando el desarrollo mediante «diferenciación de niveles», entretanto está claro que hay muy distintas distinciones que podrían cumplir esta función, si se emplean de forma plausible y productiva y se puede evitar preguntar por su unidad.

No tenemos que analizar aquí lo correcto de todas estas consideraciones, y no digamos demostrarlo. Podrá bastarnos con poder observarlas. Desde el punto de vista sociológico, es decir, al observar la observación de la sociedad, nos interesa que sean formuladas. Y se podría deducir de ellas, reconectando con la forma habitual de las declaraciones científico-sociológicas, que la sociedad desarrolla figuras intelectuales con las que soportar la inobservabilidad del mundo y hacer productiva su intransparencia.

93. Al respecto Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960. Véase también Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, 1985.